NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

TOME LII. — 1925

MUSEUM LESSIANUM

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

Honorée d'un Bref de S. S. Pie IX, d'une lettre
de S. E. le card. Merry del Val, secrétaire d'État de S. S. Pie X
et de S. E. le Cardinal Mercier.

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Los Gatos, California

TOME 52me — 1925

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS — LILLE — TOURNAI

10011

V.52
1925

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La mystique d'après saint Thomas

Le R. P. CHARLES réclamait ici même, avec vigueur et à propos, contre une *fausse mystique*, contre ces « mièvreries sentimentales » dont le dégoût commence à provoquer, chez beaucoup d'âmes plus viriles, une « réaction anti-mystique ». Or cette réaction, disait-il, « pourrait causer à la piété chrétienne un tort immense » — en retombant sur la *mystique véritable*. Il fallait donc sauver celle-ci, et avant tout, « la délivrer de ce qui n'est pas elle (1) ».

Pourrait-on maintenant donner, en peu de pages, une idée juste de la mystique véritable, malgré l'extrême complexité du sujet? Peut-être, avec l'aide d'un Docteur de l'Église aussi précis dans ses formules que véridique dans ses enseignements — celui qu'après tant d'autres Pontifes SA SAINTETÉ PIE XI vient de nous recommander comme *le guide le plus sûr*, même sur le terrain de la mystique (2). Demandons à saint THOMAS ce qu'est la « Contemplation » ou la « Vie contemplative » (3) : car ce sont les noms par lesquels il désigne le plus souvent la mystique, dont aujourd'hui on parle tant. — Il y distingue deux éléments que nous étudierons d'après lui, l'un *intellectuel*, l'autre *affectif*.

I. ELÉMENT INTELLECTUEL DE LA CONTEMPLATION.

Le saint Docteur n'a garde d'oublier cet élément-là, ou de réduire la vie mystique au *vague amour* sujet à illusion,

(1) *N. R. Th.*, t. L, 1923, pp. 225 et 489. — (2) Encyclique *Studiorum ducem*. — (3) Ce n'est pas que saint Thomas fournisse une solution à *tous* les problèmes particuliers que l'on a posés depuis et de nos jours, à propos de la « contemplation » ; l'exagération de quelques thomistes en ceci est bien réfutée par le R. P. DE GUIBERT dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. V, 1924, surtout pp. 304-309.

contre lequel on protestait ici (1). Le mot même qu'il emploie après les Pères latins, *contemplatio* (θεωρία chez les Pères grecs), dit un acte de l'intelligence.

Mais parmi tous les actes possibles de l'intelligence, quel est celui qui lui paraît plus apte à caractériser la contemplation? — C'est *une sorte d'intuition*. « Il y a, dit-il avec le mystique Denys, cette différence entre l'homme et l'Ange que l'Ange obtient par une saisie très simple l'*intuition* de la vérité; l'homme au contraire, par un certain processus, à travers des actes multiples, arrive à l'*intuition* [ou au regard] de la simple vérité. Ainsi notre vie contemplative, dans la perfection finale où elle s'accomplit [intellectuellement], n'a qu'*un seul acte*, à savoir la contemplation de la vérité, c'est ce qui lui donne l'unité; mais elle implique *beaucoup d'actes* par où elle parvient à cet acte final : les uns appartiennent à la réception des principes d'où l'on avancera vers la contemplation de la vérité, les autres appartiennent à la déduction qui fait passer de ces principes à la vérité de l'objet que l'on cherche à connaître; mais le dernier acte, complétant tout le reste, est la contemplation même de la vérité ». (2ª 2ae, q. 180, a. 3, et *ad* 1m).

Commentant cet *intuitum simplicem veritatis*, le R. P. JANVIER ajoute : « C'est un *regard prolongé*, un regard qui se repose dans son objet... Nous n'appelons pas *contemplation* un coup d'œil rapide... Saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. 3) dit que c'est une attention permanente de l'esprit » (2). Ainsi, quand un savant découvre enfin la vérité qu'il poursuivait, c'est comme une ravissante apparition sur laquelle il fixe et repose son regard.

Nous avons dit : « une sorte d'intuition » — une intuition *au sens large* —, par opposition à la *méditation*, qui n'a *rien* d'intuitif ni de simple, étant purement discursive. Au contraire,

(1) *N. R. Th.*, t. L, 1923, p. 486. — (2) *Carême 1923*, p. 225.

la *contemplation* est en elle-même simple et sans discours ; faute d'un terme spécial pour opposer celle-ci à celle-là, nous l'appelons « intuition » mais en forçant un peu la note.

Si sublime qu'elle soit et si « intuition » qu'on l'appelle, la contemplation mystique n'en reste pas moins une connaissance *per speculum in aenigmate* (I. Cor., XIII, 12) abstractive en réalité, et non pas intuitive au sens propre (1).

La restriction que nous venons de faire s'impose bien plus encore, quand l'oraison nommée « contemplation » inclut fortement des réflexions sur soi-même, des applications pratiques, ce qui suppose une sorte de raisonnement, de discours. Tel est, dans les *Exercices* de saint Ignace, celui auquel il donne le nom de *Contemplation*. Ce n'est autre chose, dit le P. DE MAUMIGNY, « qu'une méditation où l'on raisonne *moins* » (2). Le R. P. BAINVEL (3) la décrit ainsi : « Tout en étant une oraison ordinaire et active, elle se distingue pourtant très nettement de la méditation discoureuse ou de réflexion... Son procédé propre consiste... à regarder, à écouter, faisant, sur ce que l'on voit ou entend, quelques réflexions ou applications pratiques, dégageant la leçon des faits, et, suivant l'expression de saint Ignace, « en tirant quelque profit » (4). Le R. Père a raison d'ajouter que cette méthode ignatienne de *contemplation* mériterait d'être « mieux comprise et pratiquée par les personnes pieuses qui font oraison... Jésus y devient une réalité vivante, l'Évangile un spectacle qui se déroule sous le regard de l'esprit et du cœur, illuminés par la foi et l'amour. » De même « *l'application des sens*, telle que l'entend saint Ignace, vaut d'être classée à part... Il peut s'y mêler de

(1) Cardinal DE LAURIA, *De oratione christiana*, Montreuil-sur Mer, 1896, opusc. III, c. 2, pp. 108-109. — (2) *Pratique de l'Oraison mentale*, 8e éd., Paris 1911, premier traité, *Oraison ordinaire*, Ve part., c. 2, p. 258 — (3) P. POULAIN *Grâces d'oraison*, Paris, 1922, p. XVI, en note. — (4) *Exercices*, 2e semaine, l'Incarnation.

vraies touches mystiques, comme aussi dans la *contemplation*, ou même dans la méditation... Les *Exercices* sont écrits sur le mode *ascétique* mais ils ont pu être faits par lui (pratiqués par saint Ignace lui-même) sur le mode *mystique*, et le sont encore par beaucoup, qui souvent ne s'en doutent guère » (1). Le R. P. Louis PEETERS dit aussi avec le Vénérable LOUIS DU PONT (2) :

« Certaines méthodes (dans les *Exercices*) ne peuvent être *parfaitement* réalisées que par ceux qui ont atteint le degré d'*union* (dans la voie unitive) ». Et p. 82, il note que le même Vénérable donne deux manières de faire *l'application des sens*, lesquelles sont « très aptes à servir de pont entre la méditation et la contemplation *proprement dite* ». Au même endroit, il emprunte au R. P. MARÉCHAL un remarquable passage : « (Cet exercice) ne reste une *application des sens* qu'à condition d'être accompagné d'un sentiment de présence... Sans sortir des limites de l'oraison ordinaire, il est possible d'abréger le discours et de frôler l'intuition. On obtient alors une sorte de contemplation intellectuelle très simple et quasi intuitive... D'après plusieurs interprètes des *Exercices*, l'âme est alors éminemment disposée à recevoir des touches moins communes de la grâce. Déjà recueillie et simplifiée, elle peut être élevée, sans heurt, à un plan supérieur d'opération et voir s'épanouir les véritables *sens spirituels*. Nous pensons qu'une application des sens, où prédomine la contemplation intellectuelle, prépare directement aux *états mystiques* inférieurs, si du moins la volonté du Maître magnifique est d'introduire l'âme à son festin réservé » (3).

(1) POULAIN, *Ibid.*, p. XVII. — (2) *Méditations sur les mystères de la foi*, traduites de l'espagnol, 2e éd., 1855, t. I, Préface générale ; pp. 17, 18, 49. — Cfr L. PEETERS, *Vers l'union divine par les Exercices de Saint Ignace* (*Museum Lessianum*), Bruges, 1924, p. 11. — (3) Voir J. MARÉCHAL, S. I. *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices* (Collection de la bibliothèque des Exercices, n. 61-62, Enghien, p. 50). Cfr L. PEETERS, *Op. cit.*, pp. 81-82.

Combien fausse, d'ailleurs, — suivant la remarque du R. P. PEETERS — est « l'opinion qui fait des *Exercices* un manuel de conversion, une pédagogie à l'usage des débutants », et attribue à saint Ignace lui-même cette visée étroite! A l'encontre il suffit de se rappeler que le texte écrit par le Saint, c'est « la grande retraite (d'un mois).., les *Exercices* dans leur teneur intégrale et leur rendement maximum » — et que « saint Ignace recommande de donner les *Exercices* dans leur *intégrité* à un *petit nombre* », à une élite (1).

II. ÉLÉMENT AFFECTIF ET VOLONTAIRE.

Saint Thomas réfute ceux qui voudraient mettre la vie contemplative tout entière dans *l'intellect*, sous prétexte qu'Aristote a dit : « La fin de la contemplation (θεωρία) est la *vérité* ». Même pour la contemplation naturelle et philosophique d'un païen, à quoi se bornait Aristote, la *volonté* joue un rôle, dit le saint Docteur, puisque, en vue d'un bien, d'une fin, « elle meut toutes les autres puissances à leurs divers actes, et même l'intelligence » (2). La contemplation surnaturelle et salutaire, la seule dont nous ayons à parler, réclame encore bien plus impérieusement, avec la grâce divine, l'intervention du *cœur* et de la *volonté ;* et ici saint Thomas ne cite plus le Philosophe, qui ignorait cette sorte de contemplation, mais saint GRÉGOIRE LE GRAND, qui l'a pratiquée et analysée, et qui nous en montre le modèle en JÉSUS. Après ses miracles et ses prédications de la journée, « Il passe la nuit en oraison sur la montagne, pour faire comprendre aux prédicateurs soucieux de leur perfection qu'ils ne doivent ni déserter la vie active, ni dédaigner pour une excessive activité les joies de la contemplation, mais puiser

(1) « Exercitia Spiritualia *plene* non nisi *paucis* (tradenda sunt) iisque huiusmodi, ut ex eorum profectu *non vulgaris* ad Dei gloriam *fructus* speretur ». Cfr PEETERS, p. 45 et pp. XV (*Introduct.*), 47. — (2) 2ª, 2ᵉ., q. 180, 1, *in corp.* et *ad 1ᵐ*.

dans ce *repos divin* les paroles qui toucheront leurs frères. Car la contemplation nous fait *monter à Dieu par l'amour*, et la prédication redescendre au service du prochain » (1).

Saint Thomas cite un autre passage du grand Pontife d'où ressort de même l'élément *affectif* de la contemplation : « La vie contemplative, c'est se reposer de l'action extérieure, ne *désirer* que le Créateur; l'âme, renvoyant tous les soucis, *s'enflamme* à la pensée de voir Dieu face à face... Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera *pas ôtée* (Luc, X, 42). Car la vie *active* cesse à la mort : qui donnera du pain aux affamés dans la patrie éternelle, où nul ne souffrira plus de la faim?.. Qui ensevelira les morts, où nul ne meurt plus?... Mais la vie *contemplative* commence dans cet exil pour s'accroître dans la céleste patrie, et le *feu de l'amour divin*, allumé ici-bas, grandira quand nous verrons Celui que nous aimons » (2).

Dans l'article où il cite ces beaux textes, le Docteur angélique ajoute des réflexions d'une psychologie profonde : « La puissance appétitive (ou affective) pousse à inspecter (à regarder attentivement) un objet, soit par les yeux du

(1) *Moralia*, l. VI, c. 37 (al. 17, 18), Migne, *Patrologie Latine*, t. lxxv, col. 760, 761; cfr 764. — Adam de Saint-Victor, au XII[e] siècle, dit semblablement des anges : « Tres distinctae hierarchiae — iugi vacant theoriae (contemplation)... Nec obsistit theoria — iugi ministerio ». Séquence pour la fête de saint Michel. — (2) *Homiliae in Ezechiel.*, l. II, hom. 2 (al. 18), *P. L.*, t. lxxvi, col. 953. — La moitié des textes mystiques attribués à Saint Grégoire soit par Blosius, soit même par des auteurs mystiques de nos jours, sont empruntés à des ouvrages *apocryphes* de ce Père, ou d'attribution *douteuse :* c'est la remarque de Dom Butler, *Western Mysticism*, Londres, 1922. Ce savant bénédictin, ayant à parler de la *contemplation* chez Saint Grégoire, « commence donc par établir la liste des matériaux authentiques qui doivent entrer en ligne de compte; il place en tout premier lieu la 2[e] homélie du livre II sur Ezéchiel » — celle précisément que nous venons de citer — « ... Il faudrait qu'on suive son exemple, en examinant dans le détail tous les textes sur lesquels s'appuie la doctrine mystique ». Hippolyte Delehaye, *Analecta Bollandiana*, t. xlii, 1924, p. 185.

corps, soit par l'intelligence : cela vient parfois de ce que l'on *aime l'objet* regardé, suivant la parole : *où est votre trésor, là est votre cœur* (Matth., VI, 21) ; parfois de ce que l'on *aime la connaisance* elle-même, qu'on acquiert par l'inspection de cet objet. Et c'est pourquoi saint Grégoire fait consister la vie contemplative dans la charité pour Dieu, parce que l'amour de Dieu porte à s'enflammer du désir de contempler sa beauté. Et parce qu'on se délecte quand on a obtenu ce qu'on aime, la vie contemplative aboutit à une délectation, élément *affectif* encore, qui sert aussi à rendre l'amour plus intense » (1). — Le R. P. JANVIER a heureusement résumé ces considérations inspirées par saint Grégoire à saint Thomas : « La contemplation, dit-il, est essentiellement un acte de l'intelligence, mais elle *part* de la charité *et* elle y *aboutit*. C'est, dit saint François de Sales, une amoureuse attention de l'esprit aux choses divines (*loc. cit.*). La charité nous pousse à la contemplation (de Dieu). Nous aimons quelqu'un, nous voulons le voir. Plus nous l'aimons, plus nous voulons assister à sa vie, à ses gestes, sonder les mystères de son âme, en pénétrer les secrets » (2).

La « contemplation », d'après saint THOMAS, est donc à la fois acte de *l'intelligence* et acte du *cœur*, de la *volonté*. Nous pouvons, du reste, en compagnie de tous les écrivains spirituels, en dire autant de toute « oraison mentale » — *genre* très vaste dont la « contemplation » est l'*espèce* la plus parfaite. — L'élément spécifique qui constitue cette plus haute espèce, c'est à tout point de vue la *simplicité*. Du point de vue *intellectuel*, saint Thomas vient de nous signaler explicitement cette simplicité : « *simplicem* intuitum veritatis ».

(1) 2ª. 2æ., q. 180, a. 1, *in corp.* — Et plus loin il cite ces mots de la même homélie de saint Grégoire : « Quand on voit celui qu'on aime, on augmente le feu de son amour », et ajoute : « La *dernière perfection* de la vie contemplative est non pas seulement de *voir* la vérité divine, mais encore de *l'aimer* ». *Ibid.*, a. 7, ad 1m. — (2) *Carême* 1923, pp. 225-226.

Du point de vue *affectif*, il nous l'a indiquée au moins implicitement par sa citation de saint Grégoire qui appelle la contemplation « un repos divin ». Le *repos* exclut toute agitation, tant affective qu'intellectuelle.

Comme saint Thomas réclame *explicitement* la simplicité *intellectuelle*, on la reconnaît très généralement de nos jours pour un élément essentiel de la contemplation. Comme il ne réclame qu'*implicitement* la simplicité *affective*, c'est pour cela, peut-être, que plusieurs de nos contemporains omettent de signaler cet élément; omission qui peut venir aussi de ce qu'on s'attache au sens, historiquement le premier, que Platon et Aristote ont donné à la contemplation, θεωρία. — Nous suivrons de préférence le R. P. DE GUIBERT, quand il dit : « La notion de contemplation, de *théôria*, dans son origine philosophique ne vise à caractériser qu'un acte intellectuel, tandis que l'oraison mentale est à la fois acte de l'*intelligence* et acte du *cœur*, de la *volonté*. Il faudra donc, dans la définition de l'oraison contemplative, étendre aux actes de la volonté ce caractère essentiel qui distingue toute contemplation : la *simplicité*, s'opposant à la *multiplicité*. On aura donc (dans le genre *oraison*, deux espèces) : oraison à actes multipliés et oraison contemplative. La première (a pour type plus connu) la *méditation* ou *oraison discursive*, comportant raisonnements et actes multiples de l'intelligence, et, par conséquence nécessaire, actes multiples (affections, résolutions) de la volonté... Lorsque, au contraire, dans une oraison, l'activité de l'intelligence se concentre dans une « simple vue intellectuelle de la vérité » (saint Thomas) et celle de la volonté dans une simple tendance ou affection unique, en rapport avec la vérité ainsi saisie..., c'est une oraison contemplative » (1). Le R. Père ne vise d'ailleurs, dans cet article, qu'à donner une « définition *nominale* » de

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. III, 1922, pp. 167-168.

la contemplation, sur laquelle on puisse s'entendre, un « *vocabulaire* commun » qui permettra des « discussions » profitables, un simple point de départ pour des « recherches » plus approfondies, en un mot un « instrument de travail » (1).

C'est aussi le but pratique que nous nous sommes proposé dans ce simple aperçu. La mystique est un sujet sans limites, où saint Thomas lui-même, pour être utile, nous donne l'exemple de la brièveté.

Ore Place, Hastings. Stéphane HARENT, S. I.

Quelques éclaircissements sur le Jubilé

LE JUBILÉ HORS DE ROME DURANT L'ANNÉE SAINTE.

Durant l'Année-Sainte (de Noël 1924 à Noël 1925) il est nécessaire, pour gagner le jubilé, de visiter les basiliques romaines et par conséquent de faire le pèlerinage de Rome. L'Année Sainte écoulée l'usage est d'étendre, durant quelques mois, les grâces jubilaires au monde entier. Cependant, dès cette année, comme nous l'avons expliqué dans une précédente livraison, deux catégories de fidèles pourront bénéficier du jubilé hors de Rome : à savoir *a*) les pèlerins qui en cours de route seraient arrêtés par quelque empêchement, et que la bulle d'indiction *Infinita Dei misericordia* dispense des visites romaines ; et *b*) les diverses classes de personnes que la constitution *Apostolico muneri* dispense d'entreprendre même le pèlerinage.

Comme les confesseurs des diocèses peuvent avoir à traiter avec des pénitents de ces deux catégories, il ne sera pas sans utilité de donner quelques explications à leur sujet.

(1) *Ibid.*, pp. 162-165.

Quant aux pèlerins qui se rendront à Rome, ils trouveront là tous les renseignements opportuns. Nous aurons du reste, au cours de cet article, l'occasion de signaler ce qu'il y a de plus important pour Rome même.

I

Les fidèles privilégiés par la Constitution « Apostolico muneri »

Ce sont, rappelons-le brièvement :

1° Les *moniales*, les *Sœurs des instituts à vœux simples*, les *Oblates* ou personnes du sexe vivant en communauté même sans vœux, les communautés des *Tiers Ordres* de femmes et toutes les personnes faisant vie commune avec ces différentes classes. Il faut y ajouter les jeunes filles et les femmes habitant des *maisons de conservation*.

2° Les *anachorètes* et les *ermites*, adonnés à la vie contemplative en clôture et solitude continuelles dans un ordre régulier.

3° Les *prisonniers* de l'un ou l'autre sexe.

4° Les *malades*, les *hospitaliers*, les *ouvriers* gagnant leur vie par le travail de chaque jour, et les *septuagénaires*.

Nous le savons déjà, les œuvres prescrites aux fidèles et les pouvoirs conférés aux confesseurs, à cette occasion, sont déterminés par la Constitution *Apostolico muneri* (1); on peut, pour l'interpréter, en rapprocher les *Monita* de la Pénitencerie (2), car, dit le Monitum XXI, « Confessarii extra Urbem, qui facultatibus extraordinariis, Iubilaei causa, per Constitutionem *Apostolico muneri* donati sunt sciant sibi *licere* (3) hisce Monitis eatenus uti, quatenus ipsis applicari possint. » Nous indiquerons à mesure ce qui paraît notable.

(1) *A. A. S.*, t. XVI (1924), p. 316. — (2) *Ibid.*, p. 337. — (3) Au jubilé de 1900, il était prescrit de se conformer aux *Monita;* dans le jubilé actuel la Pénitencerie se contente de le permettre.

§ 1. — CONDITIONS POUR GAGNER LE JUBILÉ.

Il y en a quatre : la confession, la communion, les prières aux intentions du Souverain Pontife et les œuvres substituées aux visites des basiliques.

I. **Confession.** — 1° Elle doit être faite au cours de l'Année Sainte. On ne pourrait donc compter pour le jubilé une confession qui aurait eu lieu avant son ouverture, par exemple le matin de la vigile de la Nativité.

2° Elle est nécessaire même aux fidèles qui se trouveraient en état de grâce. Elle intervient en effet non pas seulement pour retirer le pénitent du péché mortel en vue de la communion, mais exactement comme condition mise par le Saint-Siège à l'indulgence jubilaire (1).

3° Une confession nulle ne suffirait pas ; telle une confession sacrilège ou une confession faite à un prêtre non approuvé.

4° On ne satisfait pas à la condition par la confession annuelle de précepte. Toutefois, comme la loi ecclésiastique ne détermine pas une période spéciale de l'année pour l'accomplissement du précepte, rien n'empêche les fidèles de se confesser d'abord en vue du jubilé, par exemple durant le temps pascal, puis de s'acquitter plus tard du précepte annuel (2). De plus celui qui n'aurait sur la conscience aucune faute grave, n'étant pas tenu au précepte, pourrait se contenter de la confession jubilaire.

5° Si quelqu'un après la confession jubilaire et avant d'avoir accompli toutes les œuvres prescrites, tombait dans un péché mortel, serait-il obligé à une nouvelle confession?

(1) « Ab obligatione praescriptae confessionis, quam ad implendam nec invalida nec annua ex praecepto confessio sufficit, nullum ne exsolvant, etiamsi hunc materiam necessariam non esse allaturum aut praevideant aut sciant » (Constitution *Si unquam*, n. XI). — (2) On pourrait donc au temps pascal, faire la confession jubilaire et communier deux fois, la première pour accomplir le précepte pascal, la seconde pour gagner le jubilé et remettre à une autre époque la confession de précepte.

La Pénitencerie dans le jubilé de 1900, suivant la jurisprudence de Benoît XIV, avait répondu par l'affirmative (1) ; mais pour le jubilé actuel, elle a distingué deux cas : si la communion n'a pas encore été faite, il faudra *se confesser* de nouveau, car la loi commune ecclésiastique exige qu'on ne s'approche pas de la Sainte Table après une faute mortelle, sans avoir reçu le sacrement de pénitence ; si au contraire la communion a déjà eu lieu et qu'il ne reste plus qu'à s'acquitter des prières ou des œuvres subrogées aux visites, il sera nécessaire sans doute de se réconcilier au moins par un acte de *contrition parfaite* (il est en effet requis que la dernière œuvre soit faite en état de grâce), mais il n'est pas nécessaire que l'on rentre en grâce *par la confession* (2).

6° Les *Monita* (n. III) recommandent aux Pénitenciers romains de n'imposer pour satisfaction sacramentelle que des œuvres qui ne soient pas déjà obligatoires par ailleurs *nisi quo casu, spectata paenitentis fragilitate, aliter provideri omnino nequeat.*

(1) « Si quis post confessionem peractam in lethale peccatum (quod Deus avertat) inciderit antequam omnia omnino opera ad iubilaeum lucrandum iniuncta expleverit, confessionem denuo praemittere debebit, priusquam ultimum saltem ex aliis iniunctis operibus expleat ut indulgentiam Iubilaeo annexam consequatur » (*Monita* pour le jubilé de 1900, n. XIV, dans *N. R. Th.*, t. XXXII, 1900, p. 191. Et Cfr *Ibid.*, pp. 84-85 et Benedict. XIV, *Inter praeteritos*, § 79). — (2) « Unum refert et necesse est ut postremum ex praeceptis opus, quod etiam Communio esse poterit, in statu gratiae ad canonem 925 § 1 compleatur. Si quis igitur post confessionem peractam, ultimo nondum completo opere, in lethale rursus inciderit, iteret confessionem oportet, si sacram synaxim debet adhuc suscipere ; secus satis erit, ut actu contritionis perfectae elicito, cum Deo reconcilietur » (*Monita* ex auctoritate Pii XI edita, § XIII). On donnait pour raison de la solution plus sévère que, la confession étant prescrite en vue de l'indulgence jubilaire, elle devait porter sur tous les péchés commis avant le gain de cette indulgence. Il est clair que tout ici dépend de l'intention du législateur ; dans le jubilé actuel il lui suffit que la confession soit validement faite et que par conséquent on soumette aux clefs la matière nécessaire telle qu'elle existe au moment de cette confession.

7° Aux termes du canon 935, le confesseur a la faculté de commuer les œuvres prescrites pour le gain d'une indulgence quand un empêchement légitime ne permet pas au pénitent de les accomplir. Les confesseurs pourraient-ils s'autoriser de ce canon pour commuer la confession jubilaire? Ils devront s'abstenir de le faire, car à Rome même la constitution *Si unquam* enjoint aux pénitenciers de ne remettre la confession à personne et il est peu vraisemblable que le Saint-Siège ait eu l'intention de donner hors de Rome une plus grande liberté (1).

II. **Communion**. 1° La communion en viatique peut compter pour le jubilé, mais non la communion pascale. Si cependant quelque fidèle avait eu le malheur de manquer au précepte durant le temps pascal, il lui est accordé de satisfaire à la double obligation par une communion unique (2).

2° Même à Rome, il est défendu aux Pénitenciers de commuer la communion jubilaire hors le cas d'une maladie, qui mettrait dans l'impossibilité de communier (3).

On s'abstiendra donc ailleurs d'accorder commutation pour un autre motif. Mais peut-on l'accorder au moins pour ce motif? C'est fort douteux. La Constitution *Apostolico muneri*,

(1) Il faudra donc conclure ou que le Saint-Siège a entendu déroger, sur ce point, au moins quant à la licéité, au canon 935 (quoique la Constitution *Si unquam* ne porte pas de clauses dérogatoires); ou que l'indulgence très exceptionnelle du jubilé n'est pas comprise dans ce canon. Avant le Code, le pouvoir de commutation, soit au sujet des indulgences en général (Décrets généraux du 18 septembre 1882 et du 26 août 1887), soit au sujet du jubilé en particulier (Benoît XIV, *Inter praeteritos*, 52-54), était restreint aux visites. — (2) « Volumus autem, Iubilaei causa, eam (communionem) sufficere, quae per modum viatici ministratur; minime vero eam, quae in Paschate peragenda praecipitur. Qui tamen Paschale praeceptum misere neglexerit, possit is deinde una Communione utrique obligationi satisfacere » (Constitution *Si unquam*, n. XIII). — (3) « Ad S. Communionem quod attinet, nefas esto eiusmodi praescriptum in alia pia opera commutare, nisi de aegrotis agatur qui ab ea suscipienda prorsus impediantur » (*Ibid.*). On remarquera les ermes expressifs de cette prohibition

qui détermine les conditions du jubilé hors de Rome, ne mentionne que le pouvoir de commuer les visites, il se tait au sujet de la communion ; et, nous venons de le signaler à propos de la confession, il ne paraît pas que, indépendamment d'une concession expresse, on puisse, pour le jubilé, invoquer les pouvoirs généraux du canon 935. Lors du jubilé de 1900, la Pénitencerie déclara ne pas étendre aux personnes privilégiées hors de Rome la faculté accordée aux pénitenciers romains de commuer la communion en faveur des malades (1). On a l'impression que la Pénitencerie s'en est tenue à cette jurisprudence sans prendre en considération la règle nouvelle posée par le canon 935.

3° Lors du jubilé de 1900, les pénitenciers romains avaient le pouvoir de commuer la communion pour les enfants qui n'avaient pas encore été admis à la première communion et n'y seraient pas admis dans le courant de l'Année Jubilaire (2). Au jubilé actuel aucune mention n'est faite de cette faculté. La Pénitencerie sans doute aura jugé le pouvoir sans objet : l'enfant ne peut gagner le jubilé avant l'âge de discrétion, et dès cet âge il est astreint au précepte pascal. Par ailleurs, s'il est assez développé pour se confesser et pour comprendre ce qui concerne le jubilé, il est sûrement capable de recevoir, sur les vérités nécessaires de nécessité de moyen et sur l'Eucharistie, les notions rudimentaires qu'exige la communion.

III. **Prières aux intentions du Souverain Pontife.** 1° Il est louable de prier pour le Souverain Pontife ; cependant pour l'indulgence jubilaire comme pour les autres indulgences plénières, ce n'est pas là ce qui est requis ; c'est de prier *à ses intentions*. Il s'agit ici des intentions officielles du Pape qui sont l'accroissement de la religion catholique, l'exaltation de la sainte Église, la conversion des pécheurs, l'extirpation

(1) 28 mars 1900 (*N. R. Th.*, t. XXXII, 1900, 333). — (2) *Monita S. Penitentiariae*, n. XV (*N. R. Th.*, t. XXXII, p. 191).

des hérésies et des schismes, la paix et la concorde entre les princes chrétiens. Dans le présent jubilé, S. S. Pie XI a ajouté : le rétablissement de la concorde entre les peuples, le retour des non-catholiques à la véritable Église et, dans les Lieux Saints de Palestine, l'établissement d'un statut qui respecte les droits du catholicisme (1).

Il n'est pas nécessaire de prier distinctement pour ces divers objets ; il suffit d'une intention *générale*, comme celle de prier selon la pensée du Pape, ou même d'une intention *implicite*, comme celle de prier selon qu'il est prescrit pour le jubilé (2).

2° Ces prières doivent être *vocales*. Leur choix est laissé à la liberté des fidèles ; il suffit de cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria* (3) ou de prières d'une longueur équivalente. On peut les réciter ou seul ou en alternant avec un autre. Ce doit être enfin des prières de *surérogation* ; des prières obligatoires à un autre titre (par exemple le bréviaire pour un prêtre) ne compteraient pas (4).

(1) « Peculiare aliquid hoc Iubilaei maximi occasione intendimus, quod vos ipsi Nobiscum impetretis. Pacem dicimus, non tam tabulis inscriptam quam in animis consignatam, inter populos restituendam... Mens praeterea est Nostra ut... duplex aliud Dei miserationi negotium instando commendent... scilicet ut acatholici omnes ad veram Christi Ecclesiam confugiant, et res Palestinenses sic demum ordinentur et componantur, quem ad modum catholici nominis iura sanctissima postulent » (Bulle d'indiction, *Infinita Dei misericordia*, § *Hoc igitur*). — (2) « Sufficit, caeteroqui, implicite et generatim ad mentem Romani Pontificis orare, oratione non quidem mentali, sed vocali, pro fidelium arbitrio deligenda, ut can. 934 § 1 edicitur, vel alternis cum socio » (*Monita*, n. XVI). — (3 « Ex communi autem sententia officio huic satisfacit quicumque orationem dominicam, salutationem angelicam et doxologiam quinquies recitaverit » (*Ibid.*). Le *Monitum* ajoute : « Mutis canone 936 consulitur ». Ce canon est ainsi conçu : « Muti lucrari possunt indulgentias adnexas publicis precibus, si una cum ceteris fidelibus in eodem loco orantibus mentem ac pios sensus ad Deum attollant ; et si agatur de privatis orationibus, satis est ut eas mente recolant signisve effundant (p. ex. en s'agenouillant) vel tantummodo oculis percurrant ». — (4) Nous parlons d'une obligation stricte de conscience. Des prières de règle, là où la règle n'oblige pas sous peine de péché, seraient suffisantes.

3° Il suffit de réciter une seule fois ces cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria* ou les prières équivalentes; car rien dans la constitution *Apostolico muneri* n'indique qu'on doive les réciter plusieurs fois. C'est du reste, nous semble-t-il, le sens de ce commentaire des *Monita* : « Quae quidem preces, quamvis in singulis visitationibus iterari pie soleant, ab his tamen seiungi possunt, neque hoc precum officio atque onere exsolvitur quisquis ex peculiari indulto aut *ex commissa Ordinariis confessariisve facultate* a complendo statuto visitationum numero sit legitime dispensatus, *etsi non cogitur toties preces iterare quot numero fuerint condonatae visitationes* » (*Monitum* XVI).

4° Quant à *la dispense des prières*, à Rome les pénitenciers ne doivent l'accorder que pour motif de maladie : « In ægrotantium tantum commodum liceat eas imminuere aut commutare » (Constitution *Si unquam*, XI). Même pour ce motif nous doutons que hors de Rome les confesseurs puissent faire la commutation, à cause des raisons que nous avons exposées ci-dessus au sujet de la communion. Cependant en pratique il serait sage de suivre cette règle : s'abstenir de commuer les prières, tant qu'il n'y a pas véritable impossibilité du chef de maladie; mais si ce cas se produisait tenter la commutation car, à supposer le pouvoir du confesseur au moins probable, l'Église suppléera la juridiction, en tant que de besoin.

IV. **Visites des basiliques**. A Rome on doit visiter les quatre basiliques de Saint-Pierre au Vatican, de Saint-Jean de Latran, de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Paul hors les murs durant vingt jours, continus ou interpolés, si l'on a dans la ville domicile ou quasi-domicile, durant dix jours si l'on vient du dehors; les quatre visites doivent être faites chaque fois de *midi* à *minuit du jour suivant;* et les *Monita* interprètent ainsi expressément un passage de la bulle d'indiction qui semblait exiger que les visites fussent accomplies avant la

fin du crépuscule (1). Par suite, si dans le courant du second jour, on termine après-midi les visites, on pourra de suite, en visitant de nouveau la basilique d'où l'on sort, commencer la série suivante. Quand les basiliques sont fermées ou que pour tout autre motif leur entrée est empêchée, il suffit de prier aux portes ou sur les degrés (2). La visite cependant doit être « *pia et devota*, id est facta animo Deum colendi : quem quidem animum ipsa exterior reverentia aliquo modo patefaciat ». (*Monita*. n. XV) (3). — Les pénitenciers peuvent réduire à trois jours ou commuer en d'autres œuvres pies l'obligation des visites en faveur des pèlerins étrangers, pour raison de pauvreté ou toute autre cause grave qui interdirait un plus long séjour à Rome ; ils peuvent pareillement commuer les visites en des œuvres pies en faveur des habitants de Rome retenus par quelque grave empêchement (4).

Tout cela pour Rome. Quant *aux fidèles qui ont le privilège de gagner le jubilé hors de Rome*, il appartient à l'*Ordi*

(1) « Ex decreto a Suprema Congregatione S. Officii lato die 26 mensis ianuarii anni 1911, quod can. 923 confirmatum est, praescriptae quattuor Basilicarum visitationes — nec refert quo ordine fiant, — peragi queunt « a meridie diei praecedentis usque ad mediam noctem quae statutum diem claudit », licet concessionis documentum aliud sonare videatur, facta horarum supputatione secundum can. 33 § 1 ». La bulle d'indiction portait : « ... dies sive naturales sive ecclesiasticos, id est a primis vesperis unius diei ad integrum subsequentis diei vespertinum crepusculum computandos » (*Monita*, n. xv). — (2) « Completa igitur quartae Basilicae visitatione licebit, ut patet, a meridie et deinceps eiusdem Basilicae visitationem iterare, ad inchoandam seriem visitationum insequentis diei. Necesse, caeteroqui, non est invisentibus, ut per Portam Sanctam in Basilicas ingrediantur aut de iis exeant ; immo etiam, Basilicis clausis vel aditu ad eas quavis de causa impedito, satis erit ad earundem fores vel gradus Deum exorare » (*Ibid.*). — (3) *Ibid.* — (4) Pour les étrangers la bulle *Si unquam* (n. xi) permet de dispenser en commuant (*dispensare commutando*), pour les habitants de Rome de commuer en dispensant (*dispensando commutare*). Il y a une nuance. Dans le premier cas on peut accorder une dispense qui cependant approchera de la commutation ; dans le second cas seulement une commutation, tempérée cependant de quelque dispense.

naire, par lui-même ou *par le ministère de prudents confesseurs*, de remplacer pour eux l'obligation des visites en d'autres œuvres de religion, de piété et de charité, selon la condition et la santé de chacun et les circonstances de temps et de lieu (1).

On le remarquera, le pouvoir de commuer les visites n'appartient pas de *plein droit* aux confesseurs ; ils ont besoin à cet effet d'une commission de l'Ordinaire. Sur ce point il y a une différence entre la commutation des visites et les autres pouvoirs accordés aux confesseurs choisis pour le jubilé, pouvoirs dont nous parlerons plus bas. Tout prêtre approuvé se trouve, par le fait même qu'il est choisi par le pénitent, muni de ces dernières facultés ; au contraire, quant à la commutation des visites, il faut une délégation spéciale de l'Ordinaire : « Ordinarius per se ipse vel per prudentes confessarios... iniunxerit ». On devra donc dans chaque diocèse se reporter aux instructions de l'Ordinaire.

Quel est cet Ordinaire? « Ordinarius » dit la constitution *Apostolico muneri*. Donc d'abord l'Ordinaire du lieu, même pour les exempts. Mais ceux-ci, pensons-nous, et les personnes qui pour les confessions leur sont assimilées par le canon 514 § 1, peuvent aussi obtenir la commutation de leur *propre Ordinaire* et des confesseurs à cet effet par lui désignés.

Si quelqu'un, *après avoir commencé* les œuvres ainsi substituées aux visites, venait à être empêché de les achever par une maladie dangereuse, il gagnerait quand même le jubilé (2).

(1) « Visitationi autem quattuor Urbis Basilicarum alia religionis, pietatis caritatisque opera iidem (Christifideles privilegiati) sufficiant, quae Ordinarius per se ipse vel per prudentes confessarios, pro condicione et valetudine singulorum ac pro loci temporisque rationibus iniunxerit » (Constitution *Apostolico muneri*). — (2) « Omnibus et singulis... omnia denique implentibus alia iniungenda opera in locum visitationum, ac, vel inchoatis tantum iisdem operibus si morbus periculosus oppresserit... plenissimam indulgentiam... concedimus » (Constitution *Apostolico muneri*, § *Itaque*).

§ 2. — POUVOIRS DES CONFESSEURS.

I. **Choix du confesseur.** Le pénitent en vue du jubilé peut s'adresser « à tout confesseur approuvé par son Ordinaire conformément aux prescriptions du Code » (1). Par conséquent :

a) Les séculiers et les religieux même exempts peuvent choisir tout confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu où se fait la confession (canons 873, 874). Si la délégation du confesseur a subi quelque limitation, par exemple, s'il n'a été approuvé que pour une classe de pénitents ou une partie déterminée du diocèse, ces restrictions subsistent-elles? Oui, pensons-nous : c'était jusqu'ici l'interprétation la plus commune de cette clause, et elle était conforme à la déclaration générale de Benoît XIV dans sa Constitution *Apostolica indulta,* 5 août 1744, n. 3 (2). Du reste la Constitution de Pie XI renvoie ici au Code; or le Code (canon 878) consacre ces sortes de limitations, bien qu'il recommande aux Ordinaires de n'en user que discrètement. Les personnes du sexe ne pourraient donc pas s'adresser à un confesseur approuvé pour les hommes seulement.

Mais il n'y a plus à tenir compte de la restriction qui interdisait, même en temps de jubilé, aux religieux de certains Ordres de se confesser à d'autres prêtres que ceux approuvés par leurs supérieurs; ces privilèges ne cadrent plus avec la discipline établie par les canons 874 et 515.

b) Les religieux exempts peuvent choisir, outre les confesseurs approuvés par l'Ordinaire du lieu, les confesseurs approuvés par leurs supérieurs selon leurs Constitutions (canon 875).

c) Les religieuses doivent limiter leur choix entre les con-

(1) « Licet unicuique eorum quos supra memoravimus sibi confessarium eligere a suo Ordinario ad praescripta Codicis approbatum » (Constitution *Apostolico muneri*, § *Porro liceat*). — (2) Cf. Dom Bastien, *De iubilaeo*, p. 129.

fesseurs qui ont reçu, de l'Ordinaire du lieu, l'approbation spéciale requise par le canon 876 (1). Toutefois, jusqu'à déclaration contraire, il est permis d'interpréter cette règle dans le sens que de graves auteurs lui donnaient jusqu'ici, à savoir qu'il n'est pas nécessaire que le confesseur ait été approuvé spécialement pour la communauté ; il suffit qu'il ait l'approbation pour les religieuses en général, ou même qu'il ait été approuvé pour tel ou tel autre couvent (2). Bien plus il suffit qu'il ait reçu autrefois l'approbation et qu'il ne conste pas que cette approbation lui ait été retirée depuis pour démérite concernant les confessions (3).

En outre, et cela, dans bien des cas, rendra superflue la discussion de ce que nous venons de dire, les religieuses peuvent pour le jubilé user de la liberté que le Code leur accorde en général au sujet des confesseurs supplémentaires (canon 521 § 2), des confesseurs pour le temps de maladie (canon 523) et des confessions faites en conformité du canon 522.

II. **Pouvoirs des Confesseurs**. Le confesseur choisi conserve d'abord à l'égard du pénitent qui le choisit tous les pouvoirs dont il se trouverait déjà muni par ailleurs ; et, comme il a été dit précédemment, ces pouvoirs ne tombent pas sous la suspension générale de la Constitution *Ex quo* (4). Mais en outre il reçoit de plein droit sur ce pénitent, par le fait même que celui-ci s'adresse à lui pour le jubilé, les pouvoirs suivants :

1° *Absolution des censures*. Il peut absoudre son pénitent

(1) Cette restriction, au jubilé de 1900, atteignait les seules *moniales*. Mais maintenant que le Code a étendu la nécessité d'une approbation spéciale à toutes les religieuses indistinctement, de vœux simples comme de vœux solennels, on devra appliquer à toutes la même limitation. — (2) Cf. D. Bastien, *loc. cit.*, p. 132 ; Mocchegiani, *Collectio Indulgent.*, n. 524. — (3) S. Paenitent. 10 mars 1750, dans Ferraris, ad V. *Confessarius*, art. 3, n. 58. — (4) Ci-dessus, *N. R. Th.*, 1924, p. 586.

de tous péchés et censures, même *spécialement* réservés au Saint-Siège (1).

Demeurent *exclus* de ses pouvoirs :

a) Les cas *très spécialement* réservés au Saint-Siège (2). — La Constitution *Apostolico muneri* n'étend pas hors de Rome la faculté qu'ont les pénitenciers romains de relever de la censure encourue pour absolution du complice, quand cette absolution n'a été attentée qu'une ou deux fois.

b) L'*hérésie formelle* et *externe* (encore qu'elle soit restée *occulte*). — Il faut et il suffit pour que ce cas se réalise que, outre l'erreur dans l'intelligence et l'opiniâtreté dans la volonté, on ait eu l'intention de manifester et de fait on ait manifesté cette erreur par quelque signe extérieur suffisamment expressif de l'hérésie, alors même que l'acte ne serait pas public. — De graves auteurs restreignent l'exception aux seuls hérétiques et permettent d'absoudre leurs fauteurs et autres coopérateurs et, à plus forte raison, les fautes qui ne constituent pas une hérésie formelle, comme de lire des livres hérétiques (Cfr. *N. R. Th.*, t. XXXII, 1900, p. 166 et S. Alph. L. VI, n. 537).

c) Les cas que les Ordinaires *se seraient réservés*, ou cas dits vulgairement *cas diocésains*. En effet la Constitution *Apostolico muneri* recommande aux évêques de ne pas

(1) « Concedimus, ut *sine detrimento earum facultatum quas forte alio titulo exercere possit*, personas supradictas in foro sacramentali tantum absolvere queat a quibusvis censuris et peccatis etiam Apostolicae Sedi speciali modo, non tamen *specialissimo modo* reservatis, *excepto casu haeresis formalis et externae*, impositis salutari paenitentia aliisque secundum canonicas sanctiones rectaeque disciplinae regulas iniungendis » (Constitution *Apostolico muneri*, § *Porro liceat*). — (2) Dans la discipline actuelle il y en a quatre : profanation de la Sainte Eucharistie, violences manuelles sur la personne du Souverain Pontife, absolution du complice, violation directe et présomptueuse du sceau sacramentel. — Il faut y ajouter les censures contenues dans la bulle de Pie X *Vacante*, relative à la vacance du Saint-Siège et à l'élection du Pape et celles qui sanctionnent le secret des dicastères de la Curie (Constitution, *Si unquam*, n. I).

refuser au confesseur du jubilé le pouvoir d'absoudre de ces cas; ce qui revient à dire qu'elle n'entend pas la lui conférer elle-même. Mais le confesseur a la faculté de remettre les cas réservés aux Ordinaires *par le droit commun* (1).

d) Des commentateurs exceptent encore des pouvoirs du confesseur les cas *publics* et restreignent par conséquent les facultés rapportées ci-dessus aux cas *occultes*. Ils en donnent pour raison que, à Rome, seuls les pénitenciers peuvent absoudre des cas publics, non les autres confesseurs désignés pour le jubilé (2); on ne doit pas présumer que le Saint-Siège veuille donner de plus amples facultés aux simples confesseurs des diocèses d'autant que, d'une façon générale, la tendance de la discipline jubilaire est de moins favoriser les fidèles qui gagnent le jubilé hors de Rome que ceux qui le gagnent à Rome (3). Je l'avoue, je ne suis pas très convaincu. Les termes de la constitution *Apostolico muneri* sont formels : « Personas supra dictas in foro sacramentali tantum absolvere queat *a quibusvis censuris et peccatis* etiam A. S. speciali modo reservatis ». Sûrement cette formule comprend de soi les cas publics; il faut une claire raison pour les en excepter et malgré la lettre, réduire singulièrement la concession. Même sans qu'on restreigne aux cas occultes les pouvoirs du confesseur, la condition des pénitents hors de Rome demeure beaucoup moins avantagée (4). J'admets

(1) « Hortamur autem venerabiles fratres Episcopos aliosque locorum Ordinarios ut, ad apostolicae Nostrae benignitatis exemplum, eligendis ad praesentium effectum confessariis impertiri ne recusent facultatem absolvendi a casibus qui ipsis Ordinariis reservati sint ». — (2) A Rome les pouvoirs jubilaires sont accordés non à tout prêtre choisi par le pénitent, mais seulement *a*) aux pénitenciers qui reçoivent de très larges facultés; et *b*) à des confesseurs spécialement désignés qui ne sont munis que de pouvoirs plus restreints. — (3) D. Bastien, *loc. cit.*, p. 148, *N. R. Th.*, t. xxxii, 1910, p. 166. — (4) Par exemple ils ne peuvent être absous de l'hérésie ni de l'absolution du complice; ils ne peuvent se faire commuer les vœux réservés au Saint-Siège, ni obtenir dispense des irrégularités et des empêchements.

aisément qu'on ne doive pas présumer que le Saint-Siège entende accorder aux confesseurs des diocèses des facultés que n'ont pas les *pénitenciers* romains (et je me suis servi plus haut de cet argument) ; mais serait-il surprenant que ces confesseurs reçussent quelques pouvoirs *réservés à Rome aux pénitenciers*? Là les fidèles, si leur confesseur ne se trouve pas muni des facultés voulues, ont la ressource de s'adresser aux pénitenciers ; dans les diocèses, ils n'ont pas cette commodité.

2° *Dispense des vœux.* Le confesseur, à cet égard, ne reçoit de pouvoir que relativement aux *religieuses* et aux *personnes du sexe menant la vie commune.*

a) Il peut dispenser les *moniales* de tous vœux *privés* qu'elles auraient faits postérieurement à leur profession solennelle et qui ne seraient en rien contraire à l'observance régulière (1). Si le vœu est en opposition avec l'observance, il est nul de plein droit ; le pouvoir de dispense serait superflu. Quant aux vœux émis avant la profession solennelle, celle-ci, aux termes du canon 1315, les suspend pour tout le temps de la profession ; c'est vraisemblable pour ce motif que la Constitution *Muneri Apostolico* n'en fait pas mention (2). Est *privé* tout vœu qui n'est pas reçu *au nom de l'Église* par un *supérieur légitime* (can. 1308 § 1).

(1) Praeterea confessario, quem monialis sibi elegerit, potestatem facimus dispensandi a votis quibuslibet, quae ea ipsa post professionem solemnem nuncupaverit quaeque regulari observantiae minime adversentur ». — (2) On se demandera pourquoi la Constitution ne fait pas au sujet des religieuses à vœux simples la même distinction entre vœux émis *avant* et vœux émis *après* la profession ; car, dans la discipline du Code, la profession simple comme la profession solennelle suspend les vœux antérieurs. Peut-être le Saint-Siège aura-t-il tenu compte de ce fait que la profession simple est parfois temporaire, et, dans tous les cas, moins ferme que la profession solennelle ; d'où parfois l'utilité pour le pénitent de pouvoir être purement et simplement dispensé des vœux émis avant la profession simple.

b) Il peut, en faveur des sœurs de congrégation à vœux simples, des oblates, tertiaires régulières et personnes du sexe vivant en communauté, *commuer en dispensant* (1) tous vœux *privés*, même *confirmés par serment*, mais exception faite des vœux *réservés au Saint-Siège* (2). Nous pensons que le confesseur peut user des mêmes pouvoirs à l'égard des *moniales* qui sont encore dans leur profession simple. Au jubilé de 1900, la Pénitencerie les assimila aux sœurs des Instituts à vœux simples pour le choix du confesseur (dans ce jubilé l'approbation spéciale du confesseur était requise pour les seules moniales). Cfr. S. Pénit. 11 janvier 1900 (*N. R. Th.* XXXII, p. 198).

La Constitution *Si unquam* (n. VII) prescrit aux pénitenciers romains de s'abstenir de commuer les vœux *cum praeiudicio tertii*, à moins que l'intéressé n'y consente volontiers et expressément; de même de ne commuer les vœux de ne pas pécher ou autres vœux pénaux qu'en des œuvres qui gardent du péché autant que le vœu lui-même. Il va sans dire que l'on devra partout suivre la même règle. Les pénitenciers ne sont autorisés à commuer les vœux que *ex iusta ac probabili causa*; on ne pourrait donc accorder la commutation sans autre motif que celui du jubilé.

(1) Rappelons-le, quand on *commue en dispensant* la matière subrogée à la première peut-être notablement inférieure à celle-ci; cependant la commutation doit rester le principal, (tandis que la dispense est le principal si le législateur dit : *dispensare commutando*). — (2) « Confessarios autem supra memoratos volumus etiam dispensando commutare posse omnia vota privata, quibus Sorores in Congregatione votorum simplicium, Oblatae, Tertiariae regulares, puellae et mulieres communibus domibus vitam agentes, sese obstrinxerint, iis votis exceptis quae nobis et Apostolicae Sedi reservata sint : factaque commutatione, a votorum etiam iuratorum observatione absolvere ». Actuellement seuls, de *droit commun*, sont réservés au Saint-Siège le vœu de chasteté parfaite perpétuelle et le vœu d'entrer dans une religion de vœux solennels, émis après l'âge de dix-huit ans. (Can. 1309).

III. Usage des pouvoirs du confesseur. — 1° Les confesseurs ne reçoivent leurs pouvoirs que s'ils sont choisis par la confession par le pénitent, et ils ne peuvent validement en user que *in foro sacramentali*, ou *in actu confessionis sacramentalis*, et à l'égard des pénitents qui se confessent en vue de gagner le jubilé (1).

Cela cependant doit s'entendre de l'*absolution des censures* et de la *dispense des vœux*. Quant à la *commutation* des *visites*, selon qu'il a été expliqué précédemment, si l'Ordinaire la confie aux confesseurs, ceux-ci pourront en user hors de la confession, bien que seulement à l'égard de leurs pénitents (2). En effet, relativement aux censures, la Constitution *Apostolico muneri* restreint expressément les facultés au for sacramentel, tandis que, en ce qui concerne la commutation des visites, elle permet aux Ordinaires de l'accorder par le ministère du confesseur, sans exiger que cette commutation se fasse uniquement en *confession* : il suffit que le prêtre soit *confesseur*, c'est-à-dire que le fidèle s'adresse à lui pour la confession.

2° Le confesseur ne peut user de ses pouvoirs qu'une seule fois à l'égard de son pénitent (3). Ceci doit être entendu en ce sens que

a) Tant que le pénitent n'a pas accompli la dernière œuvre nécessaire pour gagner le jubilé, le confesseur peut faire un usage répété de ses facultés, mais non quand le pénitent en

(1) Constitution, *Apostolico muneri*, § *Porro liceat;* Constitution, *Si unquam*, in proœm.; *Monita*, n. II. — (2) S. Paenit., 10 mai 1900 (*N. R. Th.*, t. XXXII, p. 660). — Sur ce point les constitutions jubilaires de 1899 et de 1924 sont conçues dans les mêmes termes. Si cependant, après s'être confessé avec cette *sincère* intention, le pénitent changeait de vue et renonçait à gagner le jubilé, les dispenses et absolutions accordées demeureraient acquises (*Monita*, n. XVIII). — (3) La Constitution *Apostolico muneri* n'exprime pas cette restriction; mais on la déduit, par analogie et selon l'interprétation commune, des règles statuées pour les pénitenciers romains.

accomplissant toutes les œuvres a gagné le jubilé une première fois (1).

b) Cependant si, la première fois que le pénitent gagnait le jubilé, il n'a pas utilisé les facultés, il lui sera loisible d'en profiter quand il le gagnera une seconde fois (2).

c) Si la première fois le pénitent n'a utilisé qu'une seule faculté, par exemple celle de se faire commuer un vœu, il pourra la seconde fois profiter d'une autre faculté, par exemple de se faire absoudre d'une censure (3).

d) Toujours par analogie avec les règles données aux pénitenciers romains, nous pensons que l'on doit appliquer à la commutation des visites ce qui est dit de l'absolution des censures et de la dispense des vœux : après qu'on a gagné le jubilé une fois, on ne peut obtenir une seconde commutation. Toutefois le pénitent conserve la faculté d'utiliser une *seconde fois* la commutation *déjà obtenue* (4). La Pénitencerie elle-

(1) « Quod vero attinet ad absolutionem a censuris ad aliasque dispensationis vel commutationis gratias, si cui forte harum necessitas occurrerit, *postquam omnia praescripta ad lucrandum Iubilaeum opera implevit*, concessu Sanctitatis Suae possit is semel iisdem gratiis uti frui. Verum tamen quicumque absolutionem a censuris aliasve dispensationis vel commutationis gratias tunc impetravit, *cum primum Iubilaei veniam lucratus est*, si quidem denuo in censuram inciderit et reservatum casum admiserit aut novis votorum dispensationibus commutationibusve indigeat, a facultate is decidat Iubilaei iterum acquirendi atque a confessario ad usitatas Codicis normas tractetur » (*Monita*, § XVII). On le voit, la réitération des faveurs est interdite exactement *cum primum Iubilaei veniam lucratus est*. — (2) Cfr note précédente. — (3) C'est du moins le sens que présente le passage que nous venons de citer : le *monitum* envisage le cas où l'on est tombé *denuo* sous les censures, où l'on a besoin d'une *nouvelle* dispense de vœux et l'on remarquera ci dessous dans la note suivante les mots : « *pluries quoque impetrata* ». — (4) « Qui autem iustis de causis aut diminutione praescripti visitationum numeri aut commutatione, pluries quoque, a confessario impetrata, semel Iubilaeum acquisiverit, eum alias exinde diminutiones aut commutationes impetrare nefas esto, *ita ut prioribus tantummodo concessionibus, toties postea uti frui possit, quoties velit Iubilaei indulgentiam defunctorum animis applicandam lucrari* » (*Monita*, *ibid.*).

même paraît sous-entendre cette assimilation dans ses *Monita* (§ XVII) : « Quibus a Romana peregrinatione stabili impedimento prohibitis, Constitutione *Apostolico muneri*... concessum est, ut extra Urbem possint, *operibus iteratis, quae ab Ordinario vel a Confessario suffecta sint*, semel et bis tantum iubilaei indulgentia frui... »

3° Les confesseurs trouveront dans le numéro suivant les limitations et directions qui sont fixées à Rome aux pénitenciers ; ils les auront présentes dans l'usage de leurs pouvoirs, puisque, nous l'avons dit, le Saint-Siège n'est pas censé vouloir leur donner de plus amples facultés que ceux dont jouissent ces pénitenciers.

(*A suivre*). Jules BESSON.

La durée de la Sainte Messe d'après les Auteurs

Notre Missel, dans sa forme actuelle (1), ne date que de l'année 1570, malgré la haute antiquité de la plupart de ses parties. Alors il fut complètement remanié conformément aux vœux du concile de Trente. Par conséquent la fin du XVI^e^ siècle sera l'époque la plus reculée où nous pourrons découvrir des auteurs traitant de la sainte messe, telle que nous l'avons actuellement, du moins quant à sa durée (2). « Autrefois, disait au XVII^e^ siècle le savant bénédictin Bernard Bissus (3), citant en partie le jésuite Jean Scortia (4)

(1) Depuis lors en effet, malgré les remaniements des papes Clément VIII en 1604, Urbain VIII en 1634, Pie X en 1911, on ne peut dire que la durée des messes ait changé. — (2) Nous voulons uniquement parler de la durée mathématique, comptée en minutes ; négligeant les auteurs qui en parlent d'une façon plus générale. — (3) *Hierurgia sive Rei divinae peractio*, II, p. 66 et suiv. (V° Missa). — (4) *De Sacrosancto Missae Sacrificio*, p. 168

ainsi que Barthélémy Gavanti (1), et même au temps de saint Augustin, la messe était plus longue que de nos jours. A l'Introït en effet on récitait tout le Psaume (2) ... et sans doute l'épître et l'évangile duraient aussi plus longtemps, car Baronius (3) rapporte que le peuple se lamentait gravement de l'excessive durée de la messe : c'est pourquoi la sainte Église abrégea les rites du saint sacrifice. Cependant la messe des Grecs est encore plus longue que la messe latine, et chez les Latins eux-mêmes la messe ambrosienne dépasse en durée la messe romaine parce que le rit ambrosien se rapproche plus de la liturgie grecque.

De plus, avant le concile de Trente, les missels différaient de contrées à contrées, d'évêchés à évêchés. Ici les messes étaient assez courtes, là-bas surchargées de séquences p. ex., de sorte que les auteurs ne se préoccupaient guère de discuter la durée si variable du saint sacrifice. Mais une fois que la réforme de saint Pie V eut unifié les prières et les cérémonies, peu à peu, par la coutume et les appréciations des auteurs, une règle plus ou moins fixe put s'établir pour déterminer le temps à consacrer à la messe basse (4) quand elle est célébrée en public. La célébration privée en effet (5) n'a d'autre limite pour la durée que la dévotion personnelle

(1) *Thesaurus SS. Rituum* (7e éd.), t. I, p. 150. — (2) Cfr, ce qu'il en dit ad litt., I, n. 204. — (3) *Sermon* 251 de tempore. (Ce sermon faussement attribué à saint Augustin se trouve dans Migne, *Patrologie Latine*, t. XXXIV, col. 2275.) — (4) Quant à la messe solennelle, les rares auteurs qui en parlent (Paul Quarto : *Rubricae Missalis Romani*, p. 107. — de Ségur : *Les Saints Mystères* (7e éd.), p. 164. — Ph. Hartmann, *Repertorium Rituum* (3e éd.), p. 222) s'accordent à lui donner comme maximum, une heure, quand il n'y a pas de prône, ni de séquence, Passion, etc. D'autre part il semble logique que le minimum pour une messe, même seulement chantée, devra être au moins le maximum admis pour la messe basse. — (5) Notons que par *célébration* privée (privatim) le Missel (Rit. serv. in celebr., VI, n. 1) entend la célébration de la messe basse, par opposition à la messe solennelle. La messe privée (Missa privata, v. gr. *Rubr. generales*, XV, 1) est opposée à la messe conventuelle.

du prêtre, en tant du moins que celle-ci s'accorde avec les rubriques.

En 1570, saint Pie V avait donc promulgué, en termes fort sévères, le Missel Romain remanié suivant les directions du concile de Trente. Il était rendu obligatoire pour toute l'Église latine. Seuls pouvaient encore subsister les rites et les missels d'une antiquité doublement centenaire. Une telle réforme n'alla pas sans peine, et nous voyons que par deux fois, à trente ans d'intervalle, les papes durent intervenir afin de rendre au missel de saint Pie V sa pureté première (1). Cependant, quelques années à peine après la bulle « *Quo primum* », le quatrième général des jésuites, Éverard Mercurian, avait imposé aux membres de la Société, dans les Règles (2) extraites par lui des Constitutions de saint Ignace, l'observance étroite des rites romains (3). Dans la même règle destinée aux prêtres, il ajoutait : « Afin que le prêtre ne manque ni à l'édification du prochain, ni à sa propre dévotion en disant la sainte messe, qu'il n'excède pas de beaucoup une demi-heure et qu'il ne se hâte pas de façon à ne pas y mettre ce temps. »

Peu après, nous voyons aussi d'autres opinions circuler parmi les auteurs. Vers la fin du XVI^e^ siècle, en Espagne, le chartreux Ant. de Molina écrit son célèbre livre « *Instruccion de Sacerdotes* » (4) traduit en plusieurs langues et souvent réimprimé. Dans un langage plein de piété, il consacre à notre sujet de longues pages dont nous reparlerons, et conclut en proclamant qu'employer trois quarts d'heure ou même une heure, pourvu que l'on ne dépasse pas cette limite, n'est pas exagéré, malgré le scandale pharisaïque qui en résulterait. Cette sentence, en dépit de ses arguments et de l'autorité

(1) Voir à la Préface du Missel la bulle « *Quo primum* » et les brefs de Clément VIII et d'Urbain VIII. — (2) *Society of Jesus*, dans *Catholic Encyclopedia*, t. XIV, p. 85 a. — (3) *Regulae Societatis Iesu*, p. 25. — (4) Pp. 324-345.

universelle de l'auteur, ne tint pas contre l'ensemble des pères de la Compagnie de Jésus qui défendaient leur règle (1). Mutius Vitelleschi, sixième Général, y insista à plusieurs reprises, d'abord dans une lettre adressée à tous les membres de la Société, où il en parle comme d'une « loi obligeant réellement » les jésuites (2), ensuite le 20 Mars 1628 (3) dans une allocution aux pères, où il ajoutait que cette demi-heure devait se compter depuis le signe de croix de l'Introït jusqu'à la fin du dernier évangile (4).

D'ailleurs en dehors même de la Compagnie, d'autres auteurs voulurent étendre cette sentence à tous les prêtres : Gavanti (5), par ex., un barnabite, adopte, comme durée, la demi-heure du P. Scortia, mais en ajoutant : « ou un peu plus ». — Ant. Cotonius, du Tiers-Ordre de saint François, professeur à l'université de Padoue, « n'approuve pas que l'on mette moins d'une demi-heure (6) ». — Jean Clericatus conclut « que pour éviter toute faute la célébration doit durer une demi-heure (7) ».

Mais, à mesure que la pratique (8) de beaucoup de prêtres d'alors s'éloignait davantage de cette opinion, l'on se mit à étudier la question plus en détail : nous voyons vers la fin

(1) P. ex., Ioan. Scortia, s. i., *De S. Missae Sacrificio*, p. 158. — Gobatus, s. i., *Experientiae Theologicae*, tr. III, c. 23, n. 812. — Lacroix, s. i, *Theol. Mor.*, t. III, p. 351. — Ben. Rogacci, s. i., *Dell' uno necessario*. Appendix, c. 10, n. 13, etc. — (2) *Epistolae Praep. Gen. S. I.*, t. I, p. 363. — (3) Dans Lacroix, *loc. cit.* — (4) Il semble que cette curieuse détermination du commencement de la sainte messe provienne de la persuasion où l'on était peu après la réforme du Missel, que les prières au bas de l'autel, autrefois dites à la sacristie, ne faisaient pas partie de la messe proprement dite. — (5) *Op. cit.*, t. I, p. 177. — (6) *Controversiarum celebrium* L. II, Contr. 5, n. 104. — (7) *Discordiae Forenses*, t. VI, p. 73-75. Il cite fidèlement (comme nous avons pu le vérifier) et in extenso : Quarto, Gobat, Bissus et Cotonius. — (8) S. Alphonse (*Theol. mor.*, t. V, p. 287) semble insinuer que, de son temps, la plupart des prêtres, même dans des Ordres de stricte observance, ne mettaient pas un quart d'heure pour dire la messe.

du XVIIe siècle les auteurs distinguer péché mortel et péché véniel, maximum et minimum de temps. Quarto (1), le clerc régulier Ange Verricelli (2) affirment qu'il est impossible de mettre moins d'un quart d'heure à la sainte messe sans commettre un péché mortel; en outre Quarto laisse entendre, conformément au décret du chapitre des théatins de 1618 (3), qu'il est difficile d'éviter toute faute vénielle en n'atteignant pas 20 minutes. Quant au *maximum*, pour la célébration publique (ils ont soin de l'ajouter), Cotonius donne 38 minutes, Bissus et d'autres trente minutes.

Au siècle suivant la controverse fut presque sur tous les points définitivement résolue : d'abord par le grand pape Benoît XIV (4) qui fit admettre par tous que la durée d'une messe ordinaire devait se mouvoir entre 20 et 30 minutes : au moins 20 minutes et pas plus d'une demi-heure en public. Enfin saint Alphonse de Liguori (5) statua définitivement que même la messe la plus courte, récitée par le prêtre le plus prompt, ne pouvait sans péché mortel durer moins d'un quart d'heure à cause du scandale et des manquements aux rubriques.

Depuis lors, excepté pour le *maximum* — et encore à 5 minutes près — tous les auteurs s'accordent et se transcrivent avec un ensemble parfait.

Ce coup d'œil historique achevé, examinons rapidement les fondements de ces diverses opinions au point de vue de la morale. Aucune loi ecclésiastique universelle ne fixe le temps nécessaire au saint sacrifice. Les lois particulières au contraire sont assez nombreuses. Outre celle des jésuites dont nous avons suffisamment parlé, et les constitutions des rédemptoristes qui, à deux reprises, prescrivent en termes formels de

(1) *Loc. cit.* — (2) *Quaestiones morales et legales*, (à l'index) tr. VIII, c. 53, cité par QUARTO, *loc. cit.* — (3) QUARTO, *loc. cit.* — (4) *Commentarium*, t. II, pp. 322-330. — (5) *Loc. cit.*, et *Homo Apostolicus*, t. II, pp. 89-91.

mettre une demi-heure à la messe basse (1), nous en trouvons dans plusieurs diocèses : ainsi p. ex. : dans le diocèse de Sainte-Agathe, sous l'épiscopat de saint Alphonse ; dans celui de Novare, depuis un synode vers 1850 (2), le prêtre qui achevait sa messe en moins d'un quart d'heure était *ipso facto* frappé de suspense ; dans le diocèse de Bologne sous le cardinal archevêque Lambertini, le futur pape Benoît XIV, tout prêtre ayant l'habitude de finir la messe en moins de 20 minutes, s'il était étranger, était banni, sinon, devait être suspendu « a divinis » (3) ; à Liége, après la Révolution française, il fallait mettre 20 minutes même pour les messes les plus courtes sous peine d'être dénoncé (4) ; à Malines enfin, selon les statuts synodaux de 1872 (5), composés sous le cardinal Deschamps, statuts qui demeurèrent en vigueur jusqu'à la promulgation des statuts élaborés au synode de mai 1924 (6), les prêtres devaient mettre au moins 20 minutes et pas plus d'une demi-heure : ceux qui d'ordinaire allaient plus vite devaient être repris par l'autorité et en cas d'incorrigibilité, dénoncés à l'archevêché.

Si nous manquons de loi universelle fixant mathématiquement le temps de la sainte messe, nous avons pourtant plusieurs règles qui permettent de le déduire approximativement : outre la loi naturelle qui exige que le saint sacrifice soit accompli avec la gravité, l'exactitude, l'attention et la ferveur requises par l'acte le plus grand et le plus divin qu'il

(1) Voir à ce sujet le rapport « *Liturgie et piété Alphonsienne* » du R. P. Maur. De Meulemeester, C.SS.R. au congrès liturgique de Malines (août 1924). — (2) Scavini, *Theol. Mor.*, t. III, p. 594. — (3) *Inst. eccl.*, Lovanii 1762, t. I, p. 420. — (4) *Rituale Leodiense*, p. 149, cité en *Abrégé de Théologie morale* par saint Alphonse de Liguori, traduit de l'italien, 2e éd., Liége 1833, p. 208. — (5) *Statuta Dioec. Mechlinien.*, Mechliniae 1899, p. 137. — (6) Le projet de ces statuts a légèrement modifié et rendu plus sévères les statuts de 1872 : Au lieu des 20 minutes au moins à une demi-heure, il y était mis simplement : environ une demi-heure, tout en conservant les sanctions dont nous parlons.

soit possible de poser en cette terre, le Code (1), et surtout les paroles du pape Pie V (2), réclament l'accomplissement fidèle des rubriques, de chacune et de toutes. D'ailleurs le Code ne fait que traduire le sentiment du concile de Trente (3) ; celui-ci disait : « il faut prendre tout le soin et toute la diligence possibles afin de célébrer avec la pureté intérieure la plus grande sans négliger la dévotion et la piété extérieure » ; ce qui se peut difficilement, semble-t-il, sans observer, comme dit le Code, soigneusement et dévotement les rubriques, (Notons que le Code réprouve toute coutume contraire). Enfin, dans les rubriques générales du Missel (4) nous trouvons le paragraphe traitant de la prononciation des mots durant la messe. De là, avec Molina (5) et Quarto (6) nous pouvons déduire les trois principes suivants :

La messe réclame autant de temps qu'il en faut pour 1) prononcer distinctement (7) les paroles, faire les cérémonies exactement et au moment voulu; 2) prêter attention (8) aux paroles surtout et aux actions; 3) nourrir en soi la dévotion requise.

Cela posé, usant du principe : *Odiosa sunt restringenda* (9) et choisissant a priori l'opinion favorable à la liberté, pourvu qu'elle soit solidement probable (10), tâchons d'examiner

(1) C. 818. — (2) Bulle « *Quo primum* » vers le milieu. — (3) Titulus XVI, n. 2. — (4) *Sess. XXII*, Decretum de observandis et evitandis. — Pallavicini. *Histoire du Concile de Trente*, t. I, col. 93-94. — (5) *Loc. cit.* — (6) *Loc. cit.* — (7) Remarquons que le Missel demande que le prêtre lise les prières (qui doivent être dites à haute voix) d'un ton moyen et grave et de façon à ce que les assistants — au moins les plus rapprochés — puissent le comprendre. A moins évidemment que les autels où plusieurs prêtres célèbrent en même temps ne soient trop rapprochés. — (8) Quarto veut l'attention au sens des paroles : n'est-ce point être trop rigoureux? Il y a trois sortes d'attention dans la prière : celle qui a pour objet la prononciation des mots, celle qui s'attache au sens et enfin celle qui s'adresse à Dieu, le but de toute prière, sans se laisser arrêter par les paroles (Genicot-Salsmans, Inst. Theol. Mor., t. II, n. 59). — (9) Cfr R. I. 15 in VI°., c. 19*. — (10) Pour la probabilité extrinsèque il suffit de 5 ou 6 auteurs sérieux,

partie par partie les différentes conclusions des auteurs : *minimum* sous péché mortel, puis sous péché véniel, *maximum* licite en public ; ensuite nous essaierons de prouver ce qu'ils conseillent et enfin nous verrons ce qu'ils entendent par la célébration du saint sacrifice.

Depuis saint Alphonse l'opinion que moins d'un quart d'heure pour tout prêtre et toute messe, même *de Requiem*, constitue un péché mortel, est non seulement commune mais unanime. Et cette unanimité est telle, que toute citation semble superflue (1). Deux auteurs plus sévères, Dominique Jorius et Hartmann (2), affirment déjà le péché mortel quand le prêtre emploie un quart d'heure. Ceux qui, comme Haegy (3), parlent plutôt en rubricistes qu'en moralistes et omettent la mention du péché, disent pourtant qu'un tel prêtre commettrait de multiples infractions aux rubriques. Enfin un seul, avant saint Alphonse, Zach. Pasqualigo (4), soutient avoir vu des prêtres disant la messe en moins d'un quart d'heure sans manquer notablement aux rubriques ; mais Hurter (5) le cite comme un théologien tendant au laxisme, et Pasqualigo lui-même a soin d'ajouter qu'il avait remarqué d'autres prêtres employant plus de 20 minutes tout en scandalisant l'assistance par leur vitesse, et il se permet aussi une restriction pour les supérieurs ou évêques : eux pécheraient mortellement là où un autre ne commettrait qu'un péché véniel parce que leur exemple entraînerait beaucoup d'autres prêtres à les imiter, tout en n'ayant pas leur facilité d'élocution. En tout cas,

dont l'opinion n'a été renversée par aucune preuve évidente ou document officiel ; et même il suffirait (malgré la condamnation 27° d'Alexandre VII) d'un seul docteur doué d'une incontestable autorité qui aurait trouvé des arguments inconnus à ses adversaires et facilement réfuté les leurs (Genicot, o. c., t. I, n. 66). — (1) Il faudrait citer une trentaine de noms. — (2) *De Antiqua novaque Ecclesiae disciplina*, cité en Liguori, *Homo Apost.*, *loc. cit.* et Hartmann, *loc. cit.* — (3) *Manuel de Liturgie et Cérémonial*, t. I, p. 182. — (4) *De Sacrificio N. L.*, t. I, p. 263. — (5) *Nomenclator lit.*, t. IV, c. 298.

depuis trois siècles, personne, du moins autrement qu'en pratique, n'a osé patronner de nouveau cette opinion.

Il faut en conclure que pour n'importe qui et pour n'importe quelle messe, mettre moins d'un quart d'heure est sans nul doute péché mortel (1) ; et doublement même, d'abord contre la vertu de religion par le manque grave au respect, dû au saint sacrifice ainsi qu'aux rubriques prescriptives, qu'entraîne nécessairement une telle rapidité ; ensuite, si l'on célèbre en public, contre la charité, par le grave scandale qui en résulte parmi l'assistance (2). D'après les auteurs donc, celui qui mettrait un quart d'heure ne commettrait pas nécessairement cette double faute et serait exempt de péché grave.

La première question qui se pose est celle-ci : quel est le *minimum* de temps exigé par les auteurs pour qu'une messe soit dite comme il faut, c'est-à-dire sans commettre de péché même véniel. Ce *minimum* que Molina (3) nomme : durée essentielle, et Benoît XIV (4) : temps interne, est le temps le plus court nécessaire à tel prêtre donné pour célébrer exactement, attentivement et dévotement et pour ne causer aucun scandale. Pratiquement donc, et en cela Pasqualigo (5) s'accorde avec Molina (6) et Quarto (7), cette durée sera difficile à déterminer sinon par une moyenne et différera même de

(1) Mais toute présomption cède à la vérité. Aussi ne faudrait-il pas dire qu'un prêtre pressé, célébrant en privé, qui à la fin d'une messe de Requiem s'apercevrait qu'il n'a mis que 13 minutes ait commis un péché mortel ; au contraire celui qui se promettrait de célébrer en moins d'un quart d'heure même en privé commettrait du fait même un péché mortel. D'ailleurs, grâce à Dieu, l'ignorance et l'inadvertance produite par l'habitude empêchent bien des fautes graves matérielles de devenir formelles, spécialement en cette matière. — (2) Cfr S. ALPHONSE, *Theol. Mor.*, t. v, pp. 284-286. — (3) *Loc. cit.* — (4) *Comm. de S. Missae Sacr.*, t. II, p. 325. — (5) *Loc. cit.* — (6) *Loc. cit.* — (7) Ainsi parlent aussi P. DENS (Theol. Mechlinien.) *Tractatus de Eucharistia* (3 éd.), p. 287, et le card. GASPARRI, *Tract. de SS. Eucharistia*, t. II, p. 158, qui affirme qu'un prêtre moins habile à prononcer rapidement les paroles et moins agile pourrait commettre un péché mortel en mettant même un peu plus d'un quart d'heure.

plus de 10 minutes d'un prêtre à l'autre. N'oublions pas cependant qu'un supérieur (1) pourrait obliger à prendre un *minimum* plus élevé, comme c'est le cas, p. ex., pour la Compagnie de Jésus et la Congrégation du Très Saint Rédempteur, mais dans ce cas la faute dépendrait de la valeur obligatoire de la loi particulière. En général — et de nouveau les témoignages sont trop nombreux pour qu'il soit nécessaire de les citer (2), c'est vraiment l'opinion plus commune — la moyenne est fixée à 20 minutes (3), surtout depuis Benoît XIV. Mgr de Ségur requiert 20 minutes au moins pour les messes les plus courtes (4) et Quarto (5) convainc explicitement de faute vénielle celui qui irait plus vite à moins de dextérité extraordinaire. Inutile de parler du *minimum* que donnent la plupart des jésuites puisqu'il provient d'une loi particulière, quoique plusieurs d'entre eux et une demi-douzaine d'autres auteurs l'étendent à tous les prêtres, en la modérant légèrement : environ une demi-heure, ce qui serait au moins 25 minutes (6) ; la sentence des 20 minutes au moins, qui favorise la liberté, est la plus commune de loin.

Par conséquent, sous peine de faute vénielle par les manquements aux rubriques et les légers scandales causés, il faut en moyenne employer au moins 20 minutes à la sainte messe.

Quel est le *temps maximum* permis par les théologiens à un prêtre qui célèbre pour le peuple? Selon Caramuel (7), cistercien espagnol, certain prêtre mettait cinq heures, un autre, trois heures pour une messe basse. Selon Molina (8),

(1) Genicot, *op. cit.*, t. II, p. 224. — (2) Avant Benoît XIV nous avons Quarto citant Molina (à tort nous semble-t-il) et Verricelli, Roncaglia (C. M. D.), *Universa mor. theol.*, t. II, p. 40b. — (3) Il y a deux formules en cours : au moins 20 minutes (c'est celle de Benoît XIV) et pas moins de 20 minutes. Ce qui prouve qu'elles sont équivalentes, c'est que toutes deux sont données par des auteurs qui veulent citer le pape Benoît XIV. — (4) *Op. cit.*, p. 159. — (5) *Loc. cit.* — (6) En dehors des pères de la Compagnie : Bissus, *loc. cit.* et, comme nous l'avons vu plus haut, Gavanti, Cotonius, Clericatus. — (7) *Theol. mor. fund.*, l. III. p. 235. — (8) *Loc. cit.*

d'autres employaient deux heures ou une heure et demie et cela tous deux le trouvent manifestement exagéré en public. Molina, pense que trois quarts d'heure, ou au plus une heure n'est pas trop... mais personne ne l'a suivi dans cette voie. L'opinion la plus commune donne comme *maximum* lorsque l'on célèbre publiquement, une demi-heure : cette opinion est le résultat du succès de la célèbre formule de Benoît XIV dont nous avons déjà tant parlé (1). Pourtant, à côté de cette sentence, il s'en trouve une autre qui dépasse la demi-heure de 5 minutes à un demi quart d'heure. A cette dernière, à cause du nombre et de l'autorité de ses partisans (2), on ne

(1) *Comm. de S. Missae Sacr.*, t. II, p. 325. « Ex unanimi scriptorum opinione, ad tertiam horae partem saltem debet pertingere, neque horae dimidium excedere ». Le pape dans ce passage extrait de la 34e de ses *Institutiones ecclesiasticae* (*loc. cit.*), ou mandements épiscopaux composés alors qu'il était cardinal-archevêque de Bologne et qu'il parlait comme tel, qu'il reprend dans son « *commentarium* » en docteur privé cette fois, cite six sources: mais comme Clericatus reprend in extenso quatre autres : Quarto, Gobat, Bissus et Cotonius que Benoît XIV donne dans le même ordre, on pourrait peut-être supposer qu'il n'a lu sur ce sujet que Clericatus et Roncaglia. Cependant il faut de nouveau répéter que les citations de Clericatus sont exactes et complètes. — (2) Nous avons d'abord ceux qui donnent comme maximum une demi-heure ou un peu plus, ce qui peut s'entendre de 35 minutes :

a) *Regulae S. I.*, *loc. cit.* : « semihoram... nec multum excedat ».

b) Gavanti, *loc. cit.*, « non ultra mediam horam... vel paulo ultra ».

c) Vitelleschi dans l'allocution dont nous parlons ci-dessus exige environ 35 minutes à l'autel (une demi-heure de l'Introït au dernier évangile).

d) Cotonius, *loc. cit.*, « nec plus quam duo quadrantes cum dimidio ».

e) Lacroix, *loc. cit.*, qui rapporte les paroles du P. Vitelleschi.

f) Clericatus, *loc. cit.*, dans le titre du chapitre : « saltem semi horae circiter est consumenda » : donc le maximum sera bien un peu plus.

g) De même Rogacci, *loc. cit.*, « non mai men di mezz'ora ».

h) de Ségur, *op. cit.*, p. 162 : Sans parler de maximum, il conseille « plutôt deux ou trois minutes de plus (qu'une demi-heure) que de moins ».

i) Caramuel, *loc. cit.*, trouve trois quarts d'heure trop long et une demi-heure le juste milieu, donc son maximum sera entre les deux.

Ensuite viennent Lehmkuhl, *Theol. mor.*, II, n. 302 et A. Vermeersch, s. j., *Theol. mor.*, III, n. 335 qui demandent que l'on ne dépasse pas notablement une demi-heure. Or selon Vermeersch, *notablement* serait un quart ou un

peut refuser une solide probabilité. De là tant qu'une loi particulière (1) n'oblige pas à se restreindre à l'opinion plus commune d'une demi-heure, tout prêtre peut user de la sentence solidement probable qui favorise sa liberté et employer jusqu'à 35 minutes dans sa célébration publique (2).

Nous parlions de loi particulière : quel est donc le rôle que les auteurs donnent en cette matière aux supérieurs : évêques, prélats, recteurs d'églises? Nous l'avons déjà vu : ils peuvent étendre le *minimum* de temps, ils pourraient abaisser le *maximum* à une demi-heure, ils sont plus gravement tenus que les autres à ne pas célébrer trop vite. En outre, suivant tous les auteurs qui expliquent le décret déjà mentionné au concile de Trente (3), ils ont l'obligation grave de réprimer même par des peines canoniques, comme le fit le cardinal Lambertini, leurs inférieurs qui pécheraient, ne fut-ce que véniellement par trop de hâte : et cela à cause du danger de laisser s'introduire une habitude générale. Enfin il semble qu'ils ne pourraient obliger à mettre moins d'une

cinquième en plus (*Epitome*, I, n. 569, 4 et p. 274) c'est-à-dire plus de 36 ou 38 minutes (Le P. Vermeersch excuse à peine de péché véniel ceux qui mettent notablement moins d'une demi-heure : donc 22 minutes; et c'est pourtant l'auteur le plus récent et le plus à jour).

Enfin, ceux qui donnent comme limite et règle environ une demi-heure, car cela est aussi bien 25 que 35 minutes : GOBATUS, *loc. cit.*, F. JANSSENS, O. F. M., *Explanatio Rubricarum*, p. 416 qui le cite en grands caractères. — M. MATHARAN, S. I., *Asserta Moralia*, p. 175 et WERNZ, S. I., *Ius Decretalium*, p. 193.

(1) Comme c'était le cas à Malines, en dehors des lieux exempts selon les statuts de 1872 : le projet des nouveaux statuts portant environ une demi-heure ne s'oppose plus à l'opinion plus large. — (2) Ces auteurs ont soin d'ajouter qu'il s'agit de célébration publique. — (3) *Sess. XXII*, Decr. de observandis et evitandis. WERNZ, *op. cit.*, p. 193 : « Qui minus quam tertiam horae partem impendunt certe ab Episcopo opportune moneri atque castigari possunt ». — Les auteurs suivants sont plus affirmatifs : « Debent sub gravi... », Molina, Quarto, Verricelli, Pasqualigo, Scavini. — Dens et Roncaglia les obligent seulement en cas de péchés graves c'est-à-dire moins d'un quart d'heure.

demi-heure à la sainte messe : le consentement unanime des théologiens s'y oppose, car certains prêtres doués de moins de dextérité se verraient ainsi forcés à enfreindre les rubriques.

Le célébrant qui dépasserait notablement en public le *maximum*, pourrait commettre une faute grave (1) si par là il détournait les gens de venir remplir leur devoir dominical ; pourtant trop de longueur en général est à peine (2) un péché véniel, et d'ailleurs n'est pas un abus fort commun.

Pour la célébration strictement privée, aucun *maximum* n'est fixé par les théologiens. Aussi est-ce la ressource qu'ils conseillent à ceux qui ne savent pas se contenter de 30 ou de 35 minutes, suivant l'exemple de saint Philippe de Néri (3).

N'oublions cependant pas d'ajouter que ce *maximum* n'est pas absolu. Plusieurs auteurs comme Gobat et Janssens (4), Haegy (5) et Prümmer (6) ont soin de faire remarquer qu'il vaut pour les messes ordinaires : disons, p. ex., une messe double, avec Gloria et une oraison, ou même une semidouble, pourvu que l'épître et l'évangile ne soient pas trop longs.

On ne peut donc en public, pour une messe ordinaire, dépasser une demi-heure — ou au plus 35 minutes (là où il ne règne pas de loi particulière à ce sujet).

Ces limites fixées, deux questions surgissent naturellement : puisqu'il est si difficile de tenir le juste milieu, de quel côté vaut-il mieux excéder? et la charité ne peut-elle pas exiger parfois que l'on se restreigne au *minimum*?

Seuls Molina et Quarto, qui s'en inspire, osent répondre sans ambages. Leurs conclusions, bien charpentées semble-t-il, sont les suivantes : avec tous les auteurs liturgiques et ascétiques, qui partent en guerre contre les messes dites « en coup de vent » tandis que bien peu jugent utile de combattre longuement l'excès contraire, ils affirment qu'il vaut mieux

(1) Quarto, *loc. cit.* — (2) Genicot, *loc. cit.*, Quarto, *loc. cit.* — (3) Scavini, *loc. cit.*, Lehmkuhl, *loc. cit.* — (4) *Loc. cit.* — (5) *Loc. cit.* — (6) *Manuale Theol. mor.*, t. III, n. 292. — (7) Wernz, *loc. cit.*

être trop prolixe que trop rapide. Ensuite, ils tâchent de prouver péremptoirement que l'on n'est jamais obligé de descendre en dessous du *maximum* permis, même si l'on savait dire convenablement la sainte messe plus vite. Bien plus, aller plus rapidement ne serait jamais plus parfait! Disons au moins que l'on ne pourrait forcer le prêtre à dire sa messe en moins d'une demi-heure.

Quand il s'agit au contraire de déterminer mathématiquement la durée à conseiller, la plupart, avec une sage prudence, négligent de répondre. Parmi les autres, on s'attendrait à voir conseiller la moyenne : 25 minutes; or, il faut constater que leurs conseils tendent tous à se rapprocher du *maximum* et même à se confondre avec lui. Sans parler de la règle des jésuites et des rédemptoristes, nous voyons Benoît XIV, qui donne une demi-heure comme *maximum*, achever en disant : si les prêtres célébraient la messe avec exactitude et attention, ils ne trouveraient pas trop 20 minutes ou même une demi-heure (1). Avec les statuts synodaux de Malines, son diocèse, Antoine Haine (2) conseillait avec chaleur au moins 25 minutes, le P. Aertnys (3), rédemptoriste, environ une demi-heure. Les autres : Scortia (4), Caramuel (5), que saint Alphonse surnommait cependant le prince des laxistes, le jésuite Gury (6) et Mgr. de Ségur (7) jugent qu'exactement une demi-heure est l'idéal.

Voici les propres paroles de Mgr de Ségur : « La messe basse devrait toujours durer environ une demi-heure. Voilà ce qui me semble la règle parfaite, le type, une demi-heure, plutôt deux ou trois minutes de plus que de moins. C'est le

(1) *Instit. Eccles.* t. I, p. 419. — (2) *Stat. dioec. Mechl.* 1872, p. 137. « Omnes sacerdotes in Domino obsecramus, ut augustissimae huic religionis actioni ad minus viginti quinque momenta aut circiter impendant... » (Dans le projet du synode de 1924 se trouve simplement mis, au lieu du minimum et maximum : « semihoram circiter »). *Theol. Mor. Elementa*, p. 101. — (3) *Theol. Mor.* t. II, p. 82. — (4) *Loc. cit.* — (5) *Loc. cit.* — (6) *Comp. Theol. Mor.* (cum *Ferreres*, s. I.) 3 ed., t. II, p. 245. — (7) *Op. cit.*, p. 162.

temps qu'y emploient d'ordinaire notre saint et très saint Père le pape Pie IX... C'est le temps qu'y consacrait toujours saint François de Sales, le prêtre parfait ; une belle et bonne demi-heure ».

Nous serait-il permis d'ajouter une remarque : le meilleur conseil paraît être celui d'observer scrupuleusement les rubriques : ni plus ni moins ! Alors jamais le prêtre n'ira trop vite, ni ne scandalisera l'assistance dans son maintien et dans ses gestes, il ne tombera pas non plus dans l'autre excès : car sauf aux deux *Memento* et après la communion, les rubriques ne permettent aucun arrêt, pas même aux génuflexions de la consécration, comme le prouve le chanoine Callewaert dans son pratique et savant cérémonial (1). De plus l'exactitude dans l'observation des rubriques et la prononciation attentive des paroles est en somme le fondement le plus solide de la dévotion du célébrant.

Voilà déjà bien des discussions, et pourtant le principal n'est pas encore déterminé : qu'entendent ici les auteurs par la messe ? Est-ce le temps où le prêtre est à l'autel depuis le « *In nomine Patris....* » jusqu'au *Deo gratias* du dernier évangile, ou bien, comme on le répète souvent : « ab amictu ad amictum » c'est-à-dire en y comprenant le temps que met le prêtre à se revêtir des ornements sacrés ?

En général les théologiens parlent de la messe, de la célébration de la messe, tous mots qui, à moins de définition préalable, ou au moins indiquée par le contexte, semblent ne devoir comprendre que la messe proprement dite, le temps où le prêtre prie à l'autel.

Heureusement quelques auteurs sont plus concrets : Clericatus (2) p. ex. se réjouit d'avoir employé pour le saint sacrifice, tant dans sa jeunesse que dans sa vieillesse, une demi-heure à l'autel ; ensuite nous nous rappelons encore

(1) *Caeremoniale*, p. 31, n. 27. — (2) *Op. cit.* p. 73.

les paroles du R. P. Vitellesehi, citées par Lacroix (1). Ce qui est encore plus convaincant, c'est que pour Caramuel (2) être à l'autel et dire la messe est absolument synonyme. Et l'on peut encore alléguer la même chose de Mgr Gousset (3) et, bien que d'une façon plus détournée, de Mgr de Ségur (4). Celui qui veut parcourir le « *Manuel* » bien connu de Haegy s'apercevra aussitôt que « pour dire la messe » convenablement « le prêtre doit rester au moins 20 minutes à l'autel... (et) dans les cas ordinaires... pas plus d'une demi-heure à l'autel ! (5) »

Cependant, dira-t-on, et la formule « ab amictu ad amictum »... cette célèbre formule qui sonne si bien, qui semblerait découpée des rubriques mêmes du Missel, personne n'en parle-t-il?.... Après bien des recherches nous avons trouvé un auteur, Haine, qui l'emploie : après avoir cité plusieurs opinions, il conclut : « Plaise au Ciel que les autres prêtres, au moins de l'amict à l'amict mettent une demi-heures à célébrer » (6). C'est un ardent souhait : or il vient de donner comme *maximum* une demi-heure ; par conséquent il faudra bien comprendre cette demi-heure : à l'autel, et admettre que pour Haine la formule de Benoît XIV doit s'entendre : de 20 minutes à une demi-heure à l'autel.

D'ailleurs, si l'on veut consulter le bon sens populaire, pour les gens ordinaires la messe ne dure que tant qu'ils voient le prêtre à l'autel. N'est-ce pas aussi pour ce motif que l'on sonne souvent quand le prêtre va commencer les prières au bas de l'autel, même si l'on a déjà sonné à la sortie de la sacristie? Si la messe commence à l'amict, alors il faut concéder que les prières pour se revêtir des ornements obligent sous péché. Et surtout, quelqu'un qui mettrait à peine 10 minutes pour la sainte messe, pourvu qu'il trainât en s'habillant, ne commettrait pas de faute grave. Or les auteurs

(1) *Op. cit.* t. III, p. 351. — (2) *Op. cit.* p. 235. — (3) *Théologie morale,* t. II, p. 171. — (4) *Op. cit.*, p. 160. — (5) *Op. cit.*, t. I, p. 183. — (6) *Op. cit.*, p. 101.

ne distinguent pas en parlant du *minimum* et du *maximum*. Si la durée d'un quart d'heure, de 20 minutes, est à mesurer à l'autel, il en sera de même pour la demi-heure ou les 35 minutes.

Il semble donc logique de rejeter la formule « ab amictu ad amictum » et de parler uniquement de la durée à l'autel, d'une messe ordinaire (quand il s'agit de *maximum*) sans sermon, sans distribution de la sainte communion, depuis le signe de croix avant les prières au bas de l'autel (1) jusqu'au dernier évangile. L'on objectera peut-être les prières après la messe : De quand datent-elles? Léon XIII les a promulguées le 6 janvier 1884 (2). Or la plupart des auteurs ont écrit avant cette date (3), et l'on ne voit pas que depuis lors, il soit survenu un changement dans leur façon de parler. Les théologiens plus récents citent les autres sans aucune remarque. De là, sans nul doute, ne faut-il pas admettre que ces prières ne font pas partie de la messe telle que nous l'entendons ici? C'est ce que le peuple sait bien : la plupart s'en vont après la bénédiction. Sinon, par le fait de l'acte de Léon XIII, ce qui était péché mortel, selon tous, en 1883, ne le serait plus : dire la messe en 13 minutes pourvu que l'on ne se hâte pas trop durant ces prières après la messe. Leur nom seul enfin (*Preces post Missam*) ne dit-il pas suffisamment qu'elles n'appartiennent pas à la messe?

Bien que nous ayons commencé cette étude dans une persuasion contraire, il nous est impossible de concéder même avec probabilité que l'on puisse interpréter la durée de la messe par « ab amictu ad amictum ».

On se demandera peut-être à quoi bon tant de discussions

(1) Nous avons encore remarqué dans une paroisse bien organisée que le prêtre venait à l'autel cinq minutes avant l'heure, préparait le livre, distribuait la sainte Communion et attendait, pour commencer, le coup de l'horloge, au grand contentement des paroissiens. — (2) Elles ont été modifiées en 1886. Pie X conseilla d'y ajouter les trois invocations au Sacré-Cœur. — (3) P. ex. les *Statuts Synodaux* de Malines en 1872.

pour 5 minutes (1) de plus ou de moins : c'est si peu de chose... C'est vrai, cinq minutes est bien peu dans une journée, et c'est pourquoi personne, ni le prêtre ni l'assistance, ne se plaindra de « perdre » cinq minutes de plus à célébrer ou à entendre la sainte messe... Mais sur une demi-heure, cinq minutes est beaucoup.... L'expérience personnelle de chaque prêtre en témoignera : cinq minutes de plus ou de moins, c'est souvent une messe « bâclée », ou une messe dite dignement et dévotement ; une messe « priée » !... Et cela est surtout vrai pour les jeunes prêtres. Même s'ils ont eu le temps d'apprendre très soigneusement les rubriques avant l'ordination, il leur est en général bien difficile de dire dévotement leurs premières messes en moins d'une demi-heure à l'autel. Et il en dépend tant de ces premiers mois de prêtrise : c'est alors que le pli se prend pour la vie.... S'ils pensent, hélas ! qu'ils doivent en conscience achever la sainte messe en 25 minutes, en une demi-heure de l'amict à l'amict (car bien peu ont l'avantage de pouvoir célébrer les premiers temps en privé) ils font tout leur possible pour se hâter : c'est leur grande préoccupation ; et ils s'habituent peu à peu à escamoter les cérémonies, à estropier les paroles.... ils n'ont même pas le temps de se livrer à la dévotion qui leur est si nécessaire. S'ils savent, au contraire, qu'il leur est loisible d'employer une demi-heure (et même 35 minutes) à l'autel, ils pourront sans difficulté et sans inquiétude, dès les premiers jours, jouir tranquillement de la célébration des sacrosaints mystères, de l'acte souverain ici-bas, car il n'est autre chose que le sacrifice du Calvaire renouvelé sous d'autres apparences, sacrifice qui deviendra alors réellement, comme il doit l'être, le centre de leur vie et de leur apostolat, et la source de toutes les grâces.

Jacques DE VIGNERON, *miss. de Scheut.*

(1) Cinq minutes est en effet environ le temps qu'il faut pour s'habiller, se déshabiller, se rendre à l'autel et préparer le livre si on le fait assez hâtivement.

L'objet de cette étude étant très spécial, nous avons jugé utile d'y ajouter une bibliographie chronologique.

1. *Regulae Societatis Iesu* (composées par le T. R. P. Éverard Mercurian (1572-1580, Belge), Rollarii, 1910. Regula 4ª Sacerdotum, p. 25.

2. Molina, Ant. de : O. Carth. (Espagnol. † 1612 ou 1619). « *Instruction de Sacerdotes* » tr. lat. a Nic. Iansenio, O. P., Antwerp., 1618. tr. III, c. 13-15, p. 324-345.

3. Scortia I. B., s. i. (Génois † 1627). *De Sacrosancto Missae Sacrificio*, Lugduni, 1616, L. II c. 19, § 1, p. 158.

4. Gavanto Barth. Barnab. (Milanais † 1638). *Thesaurus Sacrorum Rituum*, 7ª ed., Venetiis, 1638, P. III, tit. 11. n. 13 — t. i, p. 177.

5. Vitelleschi Mutius (Vel : Vitellius Mutius) sixième Général s. i. (Romain † 1645) *Epistola de oratione...* in « *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu.* » Gandavi, 1847, t. i, p. 363.

6. Quarto Paulo-Maria, Theat. (Italien, 1655) (1), *Rubricae Missalis Romani Commentariis illustratae.* Venetiis, 1727, P. I, tit. 16, d. 6. pp. 106-108.

7. Verricelli Ang. Maria, cler. reg. (Napolitain † 1656). *Quaestiones morales et legales*, Venetiis, 1653 (mis à l'index propter laxismum : 21/8/1654). tr. VIII c. 53.

8. Pasqualigo Zach., cler. reg. (de Verone, † 1664). *De Sacrificio Novae Legis*, Lugduni, 1662, qu. 229, t. i, p. 263.

9. Sperelli Alex. (d'Assise † 1672) *Paraenesis teleturgica de Sacrificio Missae*, Francofurti, 1698, c. 36, § 1.

10. Gobatus Georg., s. i. (de Berne, † 1679), *Experientiae theologicae.* Monachi, 1669, tr. III, cas. 23, nn. 812 seq.

11. Casamuel y Lobkowicz Ioa., O. Cist. (de Madrid, † 1682), *Theologia moralis fundamentalis*, Lugduni, 1675, L. III, n. 3507, p. 235.

12. Cotonius Ant., tert. Ord. S. F. (Romain, † 1682), *Controversiarum Celebrium ad statum et mores Christianae reipublicae pertinentium.* Venetiis, 1661, l. II, Cont. 5, n. 104.

13. Lacroix (vel Croix) Claud. s. i. (Belge, † 1714), *Theologia moralis :* a Zaccharia s. i. elucidata, a P. Dion adnotata, 2ª éd. Parisiis, 1866, L. VI. P. II, n. 559 — t. III, p. 351.

14. Bissus Bern. O. S. B. C. Cas. (Génois, † 1716), *Hierurgia sive Rei divinae peractio*, Genuae, 1686, t. i, n. 135 : *Brevis*, p. 127 et t. II, n. 181 ; *Missa*, p. 68-69.

15. Clericatus Ioa. (vel : Chiericato), († 1717), *Discordiae Forenses.* Venetiis, 1726. t. VI, *Criminales*, disc. 49, p. 73-75. (Cite in extenso et exactement : Quarto, Gobat, Bissus et Coton).

(1) La date de sa mort est inconnue.

16. Rogacci Ben., s. I. (de Raguse, † 1719), *Deli' uno necessario.* Venezia, 1738, t. VIII, c. 10, n. 13.

17. Roncaglia Const. C. M. D. († 1737), *Universa moralis theologia.* Venetiis, 1753, tr. XVIII, c. 3, qu. 2, resp. 2. — t. II, p. 40 b.

18. Lambertini Prosp., Card. Arch. Bolon. : *Institutiones Ecclesiasticae.* Lovanii, 1762, Inst. 34, n. 31. — t. I, p. 420. — Benedicti XIV PP. († 1758) (1) *Commentarium de Sacrosancto Missae Sacrificio* cum appendicibus. Lovanii, 1762, sect. 2, n. 217-219. — t. II, p. 322-330

19. Janssens F. Herm. O. F. M. Reg. (Belge, † 1762). *Explanatio Rubricarum.* Antwerpiae 1755. App. Ad P. II, p. 412-418.

20. Iorius Dominic. (Italien, 1774), *De Antiqua novaque Ecclesiae disciplina*, 1769 (Cité par Ligori, *Home Apost.* tr. XV, n. 84).

21. Dens Petr. (Belge, † 1775) (*Theologia ad usum Seminarii Mechliniensis,* sub nomine) *Tractatus de Sacramento Eucharistiae*, 3ª ed. Mechliniae, 1881, n. 17, p. 287-288.

22. Ligorio, S. Alphonsus de (Italien, † 1787) :

a) *Theologia moralia.* Mechliniae, 1828, p. VI, n. 400. — t. V, p. 283-287.

b) *Homo Apostolicus*, 2ª ed. Mechl., 1832, tr. XV, n. 84-87. — t. II, p. 89-91.

c) *Il confessore diretto per le Confessioni della gente di campagna :* tr. franç. 2e éd. Liége, 1833, p. 208 et n. 1.

23. Neyraguet, D. (1841), *Compendium Theologiae moralis S. Ligorii*, 2ª ed., Tornaci, 1841, n. 600, p. 512ª.

24. Gousset, Th. M. J. Card. (français, † 1866) *Théologie morale.* Paris, 1844, t. II, n. 338, p. 171.

25. Gury, Ioa. Petr., s. I. (français, † 1860), *Compendium Theologiae Moralis*, cum Ferreres, I. B. s. I., 3 ed. Barcinone, 1906, t. II, p. 215.

26. Scavini, Petr. (Italien † 1869) *Theologia moralis universa*, 2ª ed. Paris 1855, tr. IX, d. 4, p. 2, c. 1, a. 1, q. 1. — t. III, p. 594.

27. *Statuta Dioecesis Mechliniensis.* (Synodi a 1872) (Mutata in syn. a. 1924). Mechliniae, 1899, tit. V, c. 2, n. 3. p. 137.

28. Ballerini Ant., s. I. (Italien, † 1881), *Opus theologicum morale.* 1891, t. IV, n. 356, p. 785.

29. Ségur, Mgr, Louis-Gaston Adr. comte de (Paris, † 1881). *Les Saints Mystères*, 7e éd. Paris, ch. 33, p. 159-162 et 164.

30. Matharan, Maur. s. I., (Français, † 1894). *Asserta Moralia.* 12ª ed. (cura P. Castillon, s. I.) Paris, 1910, n. 426, p. 175.

31. Haine, Ant. I. I. F., (Anvers, † 1900). *Theologiae Moralis Elementa.* Lovanii, 1883, t. III, q. 123, p. 101.

32. Aertnys, Jos., C. SS. R. *Theologia Moralis.* Tornaci, 1887. t. II, p. 82.

(1) Une fois Pape, Benoît XIV ajouta à son Commentaire sur la Messe quelques extraits de ses instructions archiépiscopales en supprimant leur caractère obligatoire et comminatoire.

33. De Herdt, P. I. B., *Sacrae Liturgiae praxis*, 8ª ed. Louvain, 1888, t. I. p. VI, n. 4.

34. Ferraris, F. Lucii., O. F. M., *Bibliotheca can. iur. mor. theol. necnon asc...* 2ª ed. Romae, 1889. t. V, p. 512, n. 11 et 514 n. 40.

35. Van der Moeren. A. B., *Tractatus de Sacrificio Missae.* Gandavi 1892, p. XXVI, n. 14, q. 2.

36. Gasparri Petr., Card. *Tractatus canonicus de SS. Eucharistia.* Parisiis, 1897, n. 848. — t. II, p. 158.

37. Bucceroni Ianuari., S. I., *Institutiones theologiae moralis*, 5ª ed. Romae, 1908. — t. II, p. 226.

38. Wernz Franc. Xav. S. I., *Ius Decretalium*, 2ª ed. Romae, 1908. tit. XX, 4, p. 190, n. 170 et n. 543 p. 193.

39. Ojetti, Ben., S. I., *Synopsis rerum moralium et Iuris Pontificii*, ed. Romae, 1909, n. 918. — t. I, p. 647.

40. Lehmkuhl Aug., S. I., *Theologia moralis*, 12ª ed. Friburgi, 1914, t. II, nº 302.

41. Prummer Dom. M., O. P., *Manuale theologiae moralis*, Friburgi, 1915, t. III, nº 232.

42. Hartmann Ph., *Repertorium Rituum*, 3ª ed. Paderborn, 1916, § 92, 4, p. 222.

43. Genicot Ed. — Salsmans I., S. I.. *Institutiones Theologiae Moralis*, 9 ed. Bruxellis, 1921, t. II, n. 254. p. 223 224.

44. Haegy Jos., *Manuel de Liturgie et Cérémonial*, 11e éd. Paris, 1922 P. IV, S. I, c. 4, a. 1, n. 26. — t. I. p. 182-183.

45. Vermeersch Arth. S. I.. *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. III. Bruges, 1923. nº 335, p. 269.

Notes de Théologie morale

I

Esquisse d'une histoire du probabilisme.

Le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* consacre au système probabiliste une double étude, l'une historique par R. P. de Blic, S. I., l'autre doctrinale, due à la plume du R. P. Vermeersch, S. I.

Un intérêt particulier s'attache à l'histoire des doctrines, surtout si l'on s'aperçoit que l'auteur s'applique moins à trouver des arguments d'autorité pour une thèse qu'à fixer sincèrement l'évolution des notions, les progrès ou le recul dans la

position des problèmes, les causes réelles, doctrinales ou personnelles, des oppositions persistantes dans le domaine, apparemment serein, des idées. Tous ceux qui liront l'histoire du probabilisme dans le *Dictionnaire apologétique* t. IV col. 301-340 reconnaîtront que l'auteur n'a pas ménagé sa peine, qu'il n'a point hâte de trouver les théories de son école dans les écrits des anciens docteurs, qu'il n'est point décidé à effacer, coûte que coûte, la trace des incertitudes ou des contradictions chez un même auteur, si grands que soient son nom et sa science. Un court aperçu de cette esquisse — le R. P. de Blic ne prétend pas donner davantage — intéressera certainement nos lecteurs.

1. Chez les Pères de l'Église, il ne faut pas s'attendre à trouver la formule d'un *système* moral. S'ils recommandent avec instance de suivre le parti le plus sûr, s'ils invitent d'une manière si pressante, à choisir le meilleur, qu'ils paraissent en faire un précepte, cette doctrine s'explique très facilement par le caractère même de leurs œuvres : sermons, traités ascétiques, pieux commentaires de la sainte Écriture. Souvent d'ailleurs, ils ne peuvent parler autrement, puisque l'objet de leur exhortation est un moyen nécessaire au salut. Telle la pénitence, qu'il ne faut pas différer jusqu'à la dernière heure, et dont saint Augustin nous dit « *Tene certum et dimitte incertum* » (*Serm.* 393).

Avant et après le Docteur d'Hippone, on trouve cependant dans la littérature patristique des opinions et des solutions dont les unes seraient, du moins dans leurs principes réfléchis, nettement tutioristes, et les autres sont clairement conformes à la thèse probabiliste. Il faut particulièrement signaler la doctrine de saint Augustin sur l'ignorance morale. Dans sa lutte contre les Pélagiens, il est porté à en accentuer la culpabilité, jusqu'à dépasser la mesure de ce que le théologien moderne le plus rigide pourrait encore admettre. De là au tutiorisme la conclusion est évidente. Heureusement, la pratique de ses

prédécesseurs (p. ex. saint Grégoire de Nazianze. *Orat.*, 39, 19) et de ses contemporains (Saint Jérôme. *In ep. ad Tit.*, 1, 6. *Apologia adversus Rufinum*, I, 32) était moins rigoureuse.

2. En cette question, comme en tant d'autres, nous ne nous étonnerons pas de voir les adversaires se réclamer de saint Thomas. Un spectateur impartial sera porté à conclure que le saint Docteur s'est exprimé sur cette théorie d'une manière ambiguë, ou que sa doctrine a progressé au point de fournir aux thèses opposées des textes plus ou moins probants, ou bien enfin qu'on n'hésite pas plus ici qu'ailleurs à étendre les paroles du Maître sur un chevalet de torture jusqu'à ce qu'elles atteignent les proportions nécessaires à la démonstration cherchée ; sans compter le procédé cher aux fabricants de « status quaestionis » ou aux idolâtres de système, d'attribuer à un auteur illustre toutes les conséquences entrevues par eux dans tel ou tel de ses principes.

La vraie histoire est moins complaisante. Il faut savoir gré au R. P. de Blic d'accepter les faits, dût sa propre thèse perdre ou sembler perdre le plus illustre des patronages. Il reconnaît donc le caractère nettement tutioriste du *Quodlibetum*, VIII, 13. Cette sévérité résulte de ce que saint Thomas, avec ses prédécesseurs, reste très attaché à la théorie de saint Augustin sur la culpabilité de l'ignorance morale. L'influence d'Aristote travaillait dans le même sens, car le philosophe grec n'admettait pas l'ignorance du droit naturel chez un homme honnête et mentalement intact. Il faut ajouter que les successeurs immédiats de saint Thomas ne posent pas plus que lui le problème du procédé à suivre pour déposer le doute de conscience. Dès lors, la conclusion du principe « omne quod non est ex fide, peccatum est » sera la nécessité d'une certitude sur l'honnêteté du cas particulier pour éviter le péché.

Cependant, même dès lors, on trouvera des indices sérieux

d'une conception moins sévère. Saint Thomas lui-même va fournir aux probabilistes le principe fondamental de leur théorie : « nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia huius praecepti » (1ª 2ae, q. 91, a. 1.).

Les probabilistes invoquent la doctrine de saint Thomas sur l'*obligation* morale ; or celle-ci est très personnelle au Docteur angélique. Sans doute, les probabilioristes et les équiprobabilistes se réclameront des mêmes principes et s'efforceront de montrer que leurs adversaires comprennent mal les termes : *scientia* et *opinio*. Un ouvrage assez récent « *Le probabilisme moral et la philosophie* » du R. P. RICHARD, O. P. a voulu rénover le problème et ses solutions par une étude approfondie de la notion d'*opinion* dans saint Thomas. Malgré la valeur de son ouvrage, on a pu reprocher à l'auteur d'avoir restreint indûment le champ de ses recherches et de substituer parfois une nouvelle querelle de mots à une ancienne.

3. On peut avouer que les scolastiques eurent une tendance tutioriste dans l'exposé *théorique* des problèmes, jusqu'à ce que CAJETAN (1469-1534) d'abord, par la distinction nette du doute spéculatif et du doute pratique (*Opusc.*, XXXI, resp. 13, dub 7), puis VITORIA. († 1546), en poussant l'étude de la probabilité (in 2. 2.,q. 19, 5) permissent à BARTHÉLEMY DE MÉDINA. O. P. (1527-1581) de donner la formule nette de la thèse probabiliste : « *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi licet opposita probabilior sit* » (*Expos. in S. Th.*, 1, 2, q. 19, a. 6).

Après quelques oppositions, cette doctrine se généralisa dans les écoles, et devint, peut-on dire, commune jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Les seuls adversaires dans l'Église furent les Jansénistes. L'éclat et la violence de leurs attaques, l'influence de leurs doctrines même sur des prêtres et des professeurs très orthodoxes, vont disloquer le bloc des tenants du probabilisme, et provoquer l'éclosion des écoles nettement opposées, les *tutioristes* et les *probabilioristes*. Même alors,

le probabilisme restera la doctrine la plus répandue, jusqu'à ce que la lutte contre la Compagnie de Jésus entraîne la condamnation du probabilisme dans un grand nombre de théologats et amène saint Alphonse lui-même à créer ou à préparer les formules d'une doctrine nouvelle, l'*équibrobabilisme*. Les excès de quelques casuistes probabilistes n'avaient que trop servi la cause de leurs adversaires.

4. La doctrine de saint Alphonse fait l'objet d'un examen proportionné à l'importance du problème (col. 320-327). Sur ce sujet Dominicains, Rédemptoristes et Jésuites ont multiplié les articles, les dissertations et les livres. On trouvera l'indication de cette bibliographie dans LE BACHELET, S. I., *La question liguorienne*, 1898. Depuis, les Pères MANDONNET, O. P., TER HAAR, C. SS. R., LEHMKUHL, S. I., ARENDT, S. I. et d'autres ont repris cette question et d'autres encore sur le même objet en des controverses pleines d'animation. Le P. de Blic divise la carrière de saint Alphonse en trois périodes. Jusqu'en 1761, dit-il, il adhéra pleinement, sans restriction au probabilisme, auquel il s'était d'ailleurs converti depuis 1732. A partir de 1761, le saint Docteur paraît s'écarter de la thèse probabiliste pure pour y mêler un certain équiprobabilisme. Celui-ci est pourtant plus apparent que réel, comme le prouvent et ses réponses aux adversaires du probabilisme et l'usage qu'il fait des docteurs favorables à cette doctrine. Malheureusement, il introduit dans son exposé une terminologie équivoque et la conception psychologique des probabilités perd chez lui quelque chose de sa rigueur. C'est ce dont seront frappés tous ceux qui lisent les dissertations de 1762 et des années suivantes, à condition cependant d'admettre les équivalences établies par saint Alphonse :

Opinio notabiliter probabilior = opinio moraliter certa
Opinio notabiliter minus probabilis = tenuiter probabilis = improbabilis

et surtout :

Opinio *certe* probabilior = opinio notabiliter probabilior
Op. *certe* minus probabilis = op. notabiliter minus probabilis

On n'a aucune peine à accorder son enseignement avec le probabilisme, dit pur. Mais on força, pour ainsi dire, le fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur à accentuer les divergences apparentes et il crut nécessaire de le faire pour sauver à la fois son œuvre religieuse et son œuvre théologique. Depuis 1767, on trouve chez lui des déclarations assez dures pour le probabilisme et même en 1772 une formule nettement probabilioriste. Les probabilistes ne se croient pas, pour autant, abandonnés par le saint Docteur. Il reste, en effet, fidèle à leur principe fondamental : nécessité d'une promulgation certaine de la loi ; les équivalences exposées ci-dessus expliquent plusieurs de ses assertions, en apparence, les plus opposées au probabilisme ; enfin, les circonstances mêmes de cette évolution permettent d'en appeler à l'enseignement donné par le maître de la Théologie morale pendant la période la plus longue, la plus féconde, la plus libre, de son activité scientifique.

5. La dernière question examinée par le P. de Blic est l'attitude du S. Siège à l'égard du système probabiliste. Quand on voit la sévérité des jugements portés sur cette doctrine par quelques-uns de ses adversaires les plus modernes, on comprend difficilement que le S. Siège ait continué à la tolérer ; et quand ils nous affirment que l'Église romaine n'a jamais manifesté pour elle que de la répulsion (P. MANDONNET, *Revue thomiste*, t. X, 1902, p. 13), on est fort étonné de voir les Papes qui se sont succédé sur le Siège de S. Pierre depuis plus d'un siècle, combler de leurs faveurs, l'Université pontificale où le probabilisme pur et simple est enseigné à des séminaristes et à des religieux venus des quatre coins du monde pour puiser à Rome la saine doctrine. Mais en examinant les faits sur lesquels repose l'affirmation tranchante de cette « tolérance », que l'on dit forcée par l'habile désobéissance des professeurs probabilistes, on se rassure et l'on comprend. Des faits mal interprétés, l'opposition *personnelle* d'un Pape, deux ou trois documents, d'un texte incertain ou interpolé,

voilà à peu près tout l'arsenal des arguments historiques qui prouveront la répulsion *de l'Église* pour le probabilisme (1). Car les propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI fussent-elles toutes d'auteurs probabilistes avérés, cela ne prouverait rien contre le système. D'abord, parce qu'elles sont le fruit d'une casuistique peu éclairée, non la conclusion d'une doctrine. Aujourd'hui encore, il est fort instructif de trouver chez des moralistes probabilioristes ou équiprobalistes des opinions plus larges que celles des auteurs probabilistes. Dans ces derniers temps, le fait se constate facilement dans les commentaires du Code.

La mentalité probabiliste peut favoriser une casuistique qui manque de pondération. Une doctrine est-elle fausse parce qu'elle prête davantage aux abus que la doctrine opposée?

S'il faut concéder qu'INNOCENT XI était personnellement très opposé au probabilisme, quel argument peut-on en tirer pour déclarer « l'Église » hostile à cette doctrine? Comment le P. THYRSE GONZALEZ qui, avant et pendant son généralat, ne manqua point d'appui à la Cour pontificale, n'obtint-il pas une condamnation de la doctrine dont il croyait avoir reconnu la fausseté et le caractère pernicieux? Dans les écrits doctrinaux de BENOÎT XIV, on est réduit à prendre des conseils de prudence dans le *choix des solutions* pour une condamnation des doctrines et à tourner contre le probabilisme un texte italien *incertain* dont la traduction latine *officielle* servait à saint Alphonse d'argument contre Patuzzi en faveur du probabilisme.

6. Le R. P. de Blic n'a-t-il pas raison d'ajouter que, si le S. Siège peut *tolérer* des *pratiques fâcheuses*, il ne peut tolérer l'enseignement d'opinions erronées touchant au vif la foi ou la morale et combattues *à ce titre* par un certain nombre de théologiens; si d'autre part, des opinions font légitimement

(1) *Dans les Collationes Gandavenses*, XI, 1924, 66, ss. M. le chan. F. CLAEYS BOÛÛAERT a proposé et réfuté très clairement l'opinion d'après laquelle le *Saint-Siège* aurait toujours marqué son aversion pour le probabilisme.

l'objet des controverses entre théologiens, l'absence de condamnation de la part du S. Siège ne peut plus s'appeler une *tolérance*.

Du tutiorisme condamné, il n'est plus question depuis plusieurs siècles. Le probabiliorisme voit ses partisans passer insensiblement au système de la compensation et surtout à l'équiprobabilisme. Dans tous les pays et dans tous les milieux, on trouve des défenseurs avérés du probabilisme, dont les formules se fixent avec une précision croissante.

Ce court résumé suffit à montrer l'intérêt de l'histoire entreprise par le R. P. de Blic. Nous espérons que l'auteur de cette savante étude continuera ses recherches et contribuera à réaliser le désir des théologiens catholiques : voir s'élaborer une histoire de la Théologie morale, où l'évolution des doctrines soit clairement expliquée par le système philosophique et théologique dominant la pensée des principaux docteurs, et par les crises religieuses ou morales dont ils furent les témoins ou les victimes. J. CREUSEN, S. I.

II

Procédés injustifiables, pour prévenir une sentence légitime.

Il n'est pas rare que, prévoyant une décision judiciaire défavorable, l'intéressé se demande s'il ne peut l'esquiver par tel ou tel *moyen illégal*, comme des déclarations incomplètes, des réponses littéralement inexactes, qu'il s'efforcera de légitimer devant sa conscience à titre de « restriction mentale » ou de « locution conventionnelle » permise, etc.

Nous ne considérons pas ici les déclarations extra-judiciaires en vue de l'application des lois pénales, comme celles des impôts directs ou indirects. Si elles se font suivant l'usage universellement reçu par les gens honnêtes, elles sont exemptes non seulement d'injustice, mais aussi de mensonge. Notons en outre que la question, posée à ceux qui ont la garde d'une maison mortuaire : « s'ils n'ont rien enlevé de la succession »

a pour but, en Belgique, de sauvegarder les droits des héritiers et des créanciers, nullement d'assurer le payement des droits de succession. Or toute interrogation doit se comprendre dans le sens dans lequel elle est faite, et l'on peut s'abstenir d'y répondre dans un sens plus général. Par conséquent si rien n'a été soustrait au préjudice des héritiers et des créanciers, on peut répondre simplement que « rien n'a été enlevé » (GENICOT, *Casus* 194).

Il va sans dire que lorsque le droit *naturel* impose déjà à lui seul une solution sévère, il serait doublement coupable de se prémunir par des artifices contre une décision judiciaire conforme. Celui qui a causé un dommage injuste et volontaire, qui certainement n'a pas acquitté une dette, ne peut agir frauduleusement pour prévenir une condamnation. D'ailleurs, dans les causes civiles, le tout premier principe est qu'il faut tendre à la vérité et à la justice. — Aussi en matière de « cession de biens », de « concordat préventif de faillite », le débiteur malheureux doit exposer l'état de ses affaires en toute sincérité. La falsification de ses livres, le recel ou la soustraction d'une partie de l'actif, dans le but de la sauver du naufrage, est une injustice (*Ibid.* 345). Toutefois comme ce débiteur a le droit certain de garder ce qui est strictement nécessaire à sa subsistance, il pourrait, pour s'assurer cette part, employer sans injustice un moyen illégal, si jamais le tribunal ne devait pas la lui laisser (*Ibid.* 346).

Nous avons donc en vue une loi *positive*, en matière de biens extérieurs, prescrivant au delà du droit naturel des mesures nécessaires au bien commun, et dont l'application, au moins après jugement, comporte une obligation stricte de conscience. Telle la réparation d'un dommage après une faute purement juridique, ou encore le payement d'une dette probablement, mais non certainement acquittée.

Il faut réprouver nettement et sévèrement tout artifice illégal pour prévenir une sentence légitime en ces matières.

Même dans ces causes civiles, il faut tendre à la vérité et à l'application du droit. Une restriction mentale ne s'explique pas vis-à-vis du juge qui a le droit et le devoir de faire appliquer une loi légitime ; d'autant plus que d'ordinaire les déclarations se font sous la foi du serment. On chercherait en vain de bonnes raisons pour se former la conscience : on ne trouverait que les vains subterfuges de l'amour-propre et de la cupidité. — Au contraire si un droit *certain*, nullement précaire ou caduc, se trouvait méconnu, si le jugement était illégitime ou manifestement injuste, par exemple s'il se basait sur une pure erreur de fait, contre l'intention même de la loi, il ne comporterait pas d'obligation de conscience (GENICOT, *Theol. mor.* II. n. 8) ; la compensation occulte ne serait pas exclue et les artifices employés pour prévenir une telle sentence ne pourraient, de ce chef, être taxés d'injustice.

Appliquons ces principes à quelques *exemples* :

1) Pour maintenir des *donations* d'ordre profane, soumises légitimement à rescision par la loi civile, par exemple quand elle déclare le bénéficiaire incapable d'accepter, ou quand ces donations dépassent la mesure permise (songeons à la condition des enfants naturels, à la « réserve », etc.), il est clair que l'intéressé ne peut user de restriction mentale ou d'autres moyens de ce genre (GENICOT, *Casus* 353, corrigé dans la 4e éd.).

2) L'*inventaire* avant le partage des biens doit se faire en toute franchise, surtout s'il y a des mineurs. On ne peut éluder le « rapport » des donations antérieures, dû en conscience (GENICOT, *Theol. mor.* I. n. 670).

3) Suppléer dans un testament « informe » la date ou la signature semble gravement coupable, non seulement devant la loi, mais aussi en conscience. Comme le légataire, d'après les discussions des auteurs, n'a en vertu d'un *testament informe* qu'un droit probable en conscience, il ne peut le faire paraître comme inattaquable et certain, ni se protéger par des moyens

frauduleux contre une sentence de nullité. Il doit laisser à l'autre partie la possibilité pratique d'exercer son droit de faire prononcer la nullité du testament.

4) Une « *donation pour cause de mort* » n'est pas reconnue par notre Code civil. Aussi bien qu'un testament informe, elle ne confère qu'un droit probable en conscience. On ne pourrait donc, pour ne pas se voir forcé de restituer ces biens, prétendre devant le juge n'avoir rien reçu (GENICOT, *Casus* 439, corrigé dans la 4e éd.). Notons en passant combien il est difficile de distinguer, dans les expressions souvent très confuses des « profanes » une donation pour cause de mort (ou un legs informe) d'une donation entre vifs (GENICOT, *Theol. mor.* I. n. 672) : la première se reconnaît à la révocabilité, voulue par le disposant; la seconde est irrévocable et donne un droit certain sur la chose, devenue la propriété du donataire : dans ce dernier cas, il ne serait pas *injuste* de prévenir par des subterfuges une sentence obligeant à restitution, si la nature de donation entre vifs était bien certaine, quoique peut-être impossible à prouver devant le tribunal.

5) D'ailleurs, comme nous le disions plus haut, chaque fois qu'un *droit certain*, nullement attaquable en conscience, est en question devant le tribunal, les artifices et la compensation occulte, quoique peu louables, ne constituent pas une injustice. Mettons le cas d'un prêt d'argent déjà certainement rendu (S. ALPH. l. 4. n. 159; GENICOT, *Casus* 356), d'une dette certainement acquittée, mais dont on ne peut exhiber la quittance; ou encore d' « aliments » ou de subsistance dus de par le droit naturel (S. ALPH. l. 4. n. 158; GENICOT, *Casus* 429); enfin de disposition de dernière volonté *ad causas pias* ou de tout autre acte soumis à la compétence exclusive du droit naturel et du droit canon : la sentence du tribunal civil serait illégitime : on ne doit en tenir aucun compte, comme on

aurait aussi pu la prévenir par tout moyen qui n'est pas coupable en lui-même.

Au milieu de la multiplicité des applications où s'obscurcit parfois la netteté des principes, il n'a pas paru inutile de dégager l'*axiome* : Pas d'artifices pour prévenir une sentence légitime dans une cause civile; mais un droit absolument incontestable en conscience peut se défendre par tout procédé qui n'est pas intrinsèquement mauvais.

J. SALSMANS, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droit de préséance du Vicaire Général (*S. Congr. du Concile, Lucerina,* Praecedentiae, 15 dec. 1923. *A. A. S.*, t. XVI, 1924, 371).

Le c. 370, § 1 qui consacre la préséance du Vicaire Général sur tous les clercs du diocèse, excepté les évêques s'il n'a pas cette dignité, affirme qu'il jouit de ce droit à l'égard des dignitaires et des membres du chapitre cathédral, même au chœur et dans les actes capitulaires. L'intention du législateur a-t elle été de lui attribuer ce privilège, même quand il n'est pas chanoine et faut-il dès lors lui réserver une stalle d'honneur? Tel est le doute que l'évêque de Luceria soumettait à la S. Congrégation du concile, pour trancher les discussions soulevées dans son Chapitre cathédral.

La réponse affirmative de la S. Congrégation est intéressante à plusieurs titres. Tout d'abord, l'exposé des motifs rappelle que les prescriptions concernant le droit de préséance ont été complètement remaniées par le Code (cf. c. 106. S. C. C. in *Cuneen.* et *Utinen.*, 17 mai 1919).

Il ne faut donc point chercher à suppléer à de prétendues lacunes en apportant des textes de l'ancien droit; ceux-ci ne

pourront servir qu'à interpréter les dispositions nouvelles et à mieux constater les modifications introduites.

De fait, les rédacteurs du Code ont voulu dans le c. 370, § 1 trancher certaines controverses et ils ont modifié quelque peu la discipline autrefois en vigueur. Auparavant, pour déterminer le droit de préséance des vicaires généraux, il fallait distinguer ceux qui n'étaient pas chanoines de ceux qui étaient membres du Chapitre. Étaient ils chanoines, leur droit dépendait des insignes qu'ils portaient au chœur, c'est-à-dire l'habit canonial ou les insignes prélatices (1).

Le Code supprime toutes ces distinctions et attribue partout et toujours la préséance au vicaire général. Seuls les évêques ont le pas sur lui, s'il n'est pas revêtu du caractère épiscopal.

Dans l'exposé des motifs, on fait aussi remarquer que ces prescriptions découlent logiquement des principes généraux sur la préséance, puisque : 1° le vicaire général, qu'il soit ou non chanoine, représente l'évêque; 2° il possède la juridiction dans tout le diocèse. En vertu du c. 106, il doit avoir la préséance sur tous ses subordonnés.

Les chanoines de Luceria objectaient qu'il y avait un réel inconvénient à assigner à un vicaire général, non chanoine, un siège distinct des stalles canoniales et qui répondît à son droit, et cela surtout au chœur.

A cette objection le consulteur répond avec une pointe de mécontentement et d'ironie. Quand il s'agit d'expliquer une prescription évidente du droit, il convient peu d'objecter qu'il y aurait quelque inconvénient à l'observer. La difficulté est d'ailleurs écartée d'une manière fort simple et déjà prévue dans le *Cérémonial* des évêques (l. I, tit. XIII, cap. 9-12); c'est de faire occuper par le vicaire général, quand il assiste au chœur, la stalle la première à la fois et la plus digne, celle qu'on devrait céder aux évêques, aux nonces, etc., s'ils venaient assister à un office du chœur. J. C.

(1) Cf. DE HERDT, *Praxis capitularis*, p. 113, ss.

Préséance du curé de la cathédrale (*S. Congr. Conc., Forolivien.*, Praecedentiae, 10 febr. et 9 iun. 1923. *A. A. S.*, t. XVI, 1924, 400 et suiv.).

La décision de la S. C. explique la portée du c. 478, § 1 : « Sicut parochus ecclesiae cathedralis, ita vicarius paroecialis capituli cathedralis praecedit omnibus aliis dioecesis parochis aut vicariis;.... ». En vertu de ce droit, le curé de la cathédrale a la préséance sur tous les autres curés du diocèse dans toutes les réunions et cérémonies auxquelles ils prennent part comme curés. Tel est le privilège que lui assure la dignité de l'église cathédrale.

Dans le cas résolu par la S. Congrégation, ce privilège était contesté par le curé de la paroisse la plus importante de la ville épiscopale, auquel une union de bénéfices remontant à 1611 assurait le titre et la dignité de *Primicerius natus* à la cathédrale. Comme le consulteur le remarque avec raison : les dignitaires du Chapitre n'ont aucun droit *absolu* de préséance sur les autres chanoines et les autres prêtres du diocèse, et des statuts particuliers pourraient fort bien accorder la préséance à un simple chanoine sur une des « dignités » du Chapitre. Par son titre et sa fonction le dignitaire du Chapitre ne jouit de sa préséance qu'au Chapitre; s'il est curé, rien n'empêche que dans une réunion de curés, il prenne la place que lui assignent la date de sa nomination, la dignité de sa paroisse, etc.

S'il existait dans quelque diocèse une coutume centenaire contraire au c. 478, § 1, elle pourrait être conservée. Encore l'Ordinaire devrait-il d'abord s'assurer qu'on ne peut prudemment la supprimer, car ces coutumes sont uniquement *tolérées* par le Code (c. 5). J. C.

Bibliographie

Concilium Tridentinum. — Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio, Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis.

Tomus IX : **Concilii Tridentini Actorum** Pars sexta. Complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem

concilii (17 sept. 1562 - 4 dec. 1563). Collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses. Friburgi, Herder, 1924 (28 × 18 cm), XXXII-1194 pp. Prix : 120 M. O.

Le tome IX du *Concilium Tridentinum*, qui comprend la sixième et dernière partie des *Acta* sera accueilli par tous avec la plus grande faveur et spécialement par les historiens, les canonistes et les théologiens. Il contient tout ce qui regarde les sessions finales (XXIII, XXIV et XXV) que tint la grande assemblée depuis le 17 septembre 1562 jusqu'au 4 décembre 1563, celles donc où l'on s'occupa des sacrements de l'ordre et du mariage, du dogme du purgatoire, du culte des Saints et de la réforme générale de l'Église.

Cette simple nomenclature dit assez l'importance des matières dogmatiques, morales et canoniques, traitées dans ces 1193 pages. Ce qui ajoute à leur importance, c'est la gravité des questions suscitées par ces matières durant les séances du concile et les réunions préparatoires des théologiens. Qu'il nous suffise de rappeler celles de l'institution divine des évêques (pp. 1-243, *passim*) et du devoir de la résidence (pp. 243-379), qui forcent de différer jusqu'au 15 juillet 1563 la tenue de la XXIII^e^ session qu'on avait primitivement fixée au 12 novembre 1562.

Le 21 mai 1563, la direction du concile est prise par le cardinal Morone, nommé déjà président le 10 avril précédent, et qui succède au cardinal de Mantoue et à Séripand, décédés. A diverses reprises, les susceptibilités politiques, les groupements nationaux, etc., compliquent singulièrement les travaux de l'assemblée ; diverses pièces des *Acta* en portent la trace. Après la XXIII^e^ session (pp. 617-639), viennent les travaux préparatoires de la XXIV^e^, — ceux-ci déjà commencés plus tôt, parallèlement (pp. 380-471) avec les discussions sur le sacrement de l'ordre, — qui est spécialement consacrée au sacrement de mariage (partie dogmatique, pp. 639-795, 889-907) ; partie réformatrice (pp. 795-880, 907 et suiv.) ; décrets émis, (pp. 565-1000). La session XXV, (pp. 1105-1120) qui s'occupe aussi des dogmes du purgatoire, (pp. 1017, 1069, 1073, etc.) et du culte des Saints, (pp. 1069, 1073. 1077, etc), donne surtout son attention à l'œuvre pratique réformatrice (pp. 1008-1104). D'autres réformes comme celles du missel et du bréviaire. le catéchisme, l'index, l'édition de la Bible, reçurent sous les Papes suivants, en particulier sous Pie V, leur réalisation définitive.

Le volume se termine par quelques pièces relatives à la confirmation du Concile par Pie IV. Une table substancielle des matières (pp. 1163-1191), avec deux pages d'*addenda*, termine le volume ; on la souhaiterait, n'étaient les difficultés d'exécution, un peu plus détaillée au point de vue dogmatique et canonique.

Parmi les matières qui attireront particulièrement les lecteurs de la revue, dogmatiques, canoniques ou morales, outre les discussions sur la résidence

déjà citées, il faut mentionner le célèbre décret *Tan etsi*, sur la nullité des mariages clandestins, avec la longue et forte opposition qu'il rencontre (pp. 449, 640, 761, 889, 969, etc.), et toute la série des décrets pratiques, notamment pour la formation du clergé et les ordres religieux.

Si l'on compare à ce volume la partie correspondante de l'édition Theiner (t. II, pp. 135-518), si sévèrement jugée par Hergenröther autant pour ses lacunes scientifiques que pour l'esprit qui l'anime, on trouvera que l'éditeur de 1874 néglige bon nombre de renseignements, comme les noms des consulteurs, et supprime ou résume beaucoup de choses qui intéressent l'histoire et la théologie, par exemple les discours de J. Lainez, les *vota* des théologiens, qui aident à l'intelligence des décisions. Une annotation soignée et ample, elle aussi absente chez Theiner, et qui témoigne de connaissances aussi sûres qu'étendues, ajoute une nouvelle valeur à la publication.

L'on doit remercier l'auteur, Mgr Ehses, d'avoir mené à terme la part de l'œuvre grandiose justement confiée à sa compétence. Il a donné à ce volume, comme aux trois précédents, les mêmes caractéristiques de plénitude d'information, de notes judicieuses, d'exactitude des détails, de fini dans l'exécution, qui en font un véritable monument. Le mérite en apparaîtra notablement grandi si l'on songe aux énormes difficultés qu'eut à vaincre le vénérable prélat — il le dit dans sa préface — dans les années qui marquèrent la préparation de son travail et l'impression de son manuscrit; comme d'autres, qui l'ont senti peut-être encore plus durement que lui hors de son pays, il s'est trouvé dans des conditions peu favorables au labeur scientifique. L'on ne peut que le féliciter d'avoir triomphé de tous les obstacles, et avec lui, le lecteur aura une pensée émue de gratitude pour les deux Pontifes qui, par leur générosité, ont attaché leur nom à la publication de ce beau volume. J. DE GHELLINCK, S. I.

Léon HONORÉ, S. I. **Le secret de la confession** Étude historico-canonique (*Museum Lessianum*). Bruges, Beyaert, 1924, in-8°. XXII-160 pp. Prix : 10 fr.

Cette étude sera la bienvenue pour les lecteurs de langue française. Moins dense et mieux aérée que celle que le R. P. Kurtscheid O. F. M. a publiée en 1912 sur le même sujet, et presque sous le même titre (*Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwickelung*), elle y ajoute cependant des précisions utiles; elle donne, sur les tendances des Jansénistes au sujet de l'usage à faire de connaissances acquises en confession, des renseignements qu'on ne trouve pas ailleurs. Certains chapitres sont faits pour piquer la curiosité, par exemple le n° 4 sur *la révélation du crime de lèse-majesté*, et le 7e sur *les violations de la loi du secret*. Mais tous intéresseront. On y voit très nettement marquées les grandes étapes par lesquelles on s'est acheminé dans l'Église à la conception rigoureuse du

sigillum, que le législateur canonique a finalement consacrée et imposée.

C'est à décrire cette évolution que s'est particulièrement appliqué le P. H. et il y aurait mauvais gré à s'attarder sur son chapitre préliminaire : *La discipline pénitentielle durant les quatre premiers siècles de l'Église.* On pourrait souhaiter, sans doute, que les notions, trop communément confondues, de confession en général et de confession sacramentelle, de confession privée et de pénitence privée, de confession publique et de pénitence publique, fussent plus nettement distinguées. Mais ce travail de précision ne rentrait pas directement dans le plan de l'ouvrage et ce n'est ici d'ailleurs qu'un vestibule. L'intérieur au contraire est parfaitement éclairé. P. Galtier.

Alfred Durand, s. i. Verbum Salutis. **Evangile selon saint Matthieu** traduit et commenté. Paris, Beauchesne, 1924, (18 × 11cm), xiv-500 pp. Prix : 14 fr.

« Faciliter aux âmes chrétiennes le contact immédiat avec les sources mêmes du christianisme, tel est le but que poursuit cette nouvelle série de commentaires. Elle s'adresse à ce nombreux public de prêtres et de laïques qui cherchent vraiment dans l'Évangile la parole de salut, *verbum salutis*, c'est à-dire une substantielle nourriture pour leur foi et leur piété... Les auteurs... ont voulu réaliser une œuvre qui sans avoir l'allure technique des travaux réservés aux exégètes de profession, fût au courant des progrès de l'exégèse, d'inspiration hautement doctrinale et en même temps accessible au grand public ».

Ce n'est donc pas un commentaire savant que le R. P. prétend nous offrir : et néanmoins, il faut le proclamer, il a composé un savant commentaire. Les hommes de métier, même s'ils ne connaissaient déjà l'auteur par ses remarquables études scripturaires, à la seule lecture de ce livre, ne tarderaient pas à remarquer et à admirer, non seulement l'orthodoxie et la prudence, mais la science si étendue et si sûre du R. P. Ces pages en effet, limpides, simples et d'une lecture facile, supposent une science exégétique hors pair, et seul un homme dont la vie entière fut consacrée à l'étude de l'Écriture pouvait réussir avec autant de bonheur dans la tâche entreprise. Ce livre sera un trésor pour les prédicateurs et en général pour tous les prêtres et nous ne pouvons trop le recommander.

E. Hocedez, s. i.

Publications nouvelles

Eugène Thibaut, s. i., **Autobiographie de S. Ignace de Loyola** (Museum Lessianum), Bruges, Ch. Beyaert, 1924. (18 × 11 cm), 184 pp. Prix : 4 frs.

Sous ce titre vient de paraître une nouvelle édition du *Récit du Pèlerin* que le traducteur a, cette fois, augmenté de notes surtout historiques. Il n'en faut pas dire plus pour signaler l'importance et l'intérêt de cette publication. G. D.

P. Théodore de Saint-Joseph. o. c. d. **Les Ascensions de l'Ame** dans la Bienheureuse sœur **Thérèse de l'Enfant Jésus**. 8e mille, 3e éd., revue et augmentée. Bruges, Beyaert, 1924, (18×11 cm), viii-123 p. Prix : 4 frs.

Nous avons déjà signalé le mérite solide et l'opportunité de cet excellent petit livre (*N. R. T.* t. li, 1923, p. 123). Nous sommes heureux de constater, par cette nouvelle édition, que le R. P. a heureusement augmentée, que le succès répond à la valeur du travail. E. H.

R. P. Charles Parra. **L'Évangile du Sacré-Cœur**. — I. Bethanie. **Neuf méditations sur l'Évangile de Lazare**. Toulouse. Apostolat de la prière, 1924, (15 × 9 cm), 144 p. Prix : 2,50 frs.

Pleines d'onction, de piété et de doctrine, ces méditations sont de tout point excellentes et se recommandent aux amis du Sacré-Cœur, surtout de ceux qui désirent plus que de vagues émotions, qui veulent une dévotion solide. Signalons en particulier l'excellente introduction sur la nature du culte du Sacré-Cœur. E. H.

Manuel de Chant à l'usage des paroisses et des maisons d'éducation. Liége, librairie Salésienne. Paris, Procure des œuvres, (18 × 11 cm), 363 p. Prix : 10 frs.

Recueil essentiellement pratique pour tous les offices : Messes, Vêpres Complies, Salut, Retraites, etc. — Riche collection de chants faciles de facture irréprochable. Méthode employée dans la transcription des mélodies grégoriennes : on a choisi la portée musicale sur cinq lignes avec clef de sol, tout en conservant la notation neumatique traditionnelle. Chaque texte latin est suivi d'une traduction française. Nombreuses gravures.

Herder Almanach. Friburg s/ B. 1925. (18 × 13 cm), 100 p. Prix : 0,60 G. M.

Cet Almanach illustré a une valeur durable et intéressera tous les bibliophiles.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Un jugement récent sur la casuistique et les casuistes

A l'occasion du troisième centenaire de Pascal, M. Victor Giraud, professeur à la Sorbonne, faisait paraître en 1923 dans la *Revue des Deux-Mondes* une série d'articles, réunis depuis en volume sous le titre : *La vie héroïque de Blaise Pascal.*

Cette biographie psychologique et critique est tout entière remarquable. Mais quelques-unes de ses pages peuvent intéresser plus particulièrement nos lecteurs : ce sont celles où, à propos des Provinciales, l'auteur porte un jugement sur les casuistes, si malmenés dans les Petites-Lettres, et sur la casuistique (1).

Nous voudrions résumer ces pages et présenter quelques réflexions à leur sujet.

* * *

Pour M. Giraud, Pascal a eu tort de discréditer la casuistique. Elle n'était pas, nous dit-il en substance, une invention des jésuites. Elle a existé de tout temps. La vie, la vie sociale surtout, n'est pas simple. La casuistique étudie les devoirs et leurs conflits ; elle les accorde, établit une hiérarchie des obligations, enseigne à proportionner l'effort à leur caractère plus ou moins impérieux. Pas de morale religieuse, et même, tout simplement, pas de morale, sans casuistique.

Donc la casuistique est non seulement légitime mais nécessaire. Et les casuistes ? Que penser des victimes de Pascal ?

— D'abord, il faut le reconnaître, ils se sont bien mal défendus, et l'on apporte parfois pour les disculper des excuses assez vaines : par exemple, ils étaient, assure-t-on, personnellement fort austères, tel Escobar ; ils ont voulu adoucir la morale pour sauver de l'Inquisition espagnole

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1923, pp. 428-431.

quelques pauvres victimes... Ils écrivaient en latin pour des spécialistes : mais alors, note M. Giraud, après Brunetière, comment, en 1656 la « Theologia Moralis » d'Escobar atteignait-elle sa 26e édition, et la Somme des Péchés, œuvre française du P. Bauny, son 6e tirage?

Non, en réalité, nous devons l'avouer, la casuistique a ses dangers comme toutes les bonnes et justes choses de ce monde. « Les nombreuses condamnations qu'ont encourues certains casuistes sont là pour nous prouver qu'ils n'ont pas su toujours éviter le piège que leur métier même tendait à leur bon vouloir. Car il y a comme une déformation professionnelle qui est comme inhérente au métier de casuiste : à raffiner sur des cas imaginaires, à inventer des solutions ingénieuses, à légiférer dans l'abstrait, le casuiste en vient assez vite à perdre de vue la réalité, à trouver toutes simples des situations ou des propositions que le bon sens proclame extravagantes ou immorales. Il est ainsi tout naturellement entraîné à une indulgence souvent excessive pour des fautes qui lui paraissent courantes et qui ne sont que l'exception : à vivre par la pensée dans l'anormal, il en oublie les conditions de la vie normale » (1).

Pascal a donc eu tort, d'après M. Giraud, de généraliser ; il a eu tort de ne pas voir ce que la casuistique parfois relâchée des jésuites donne à leur idéal religieux de valeur humaine et chrétienne ; mais s'il s'était contenté de dénoncer ces dangers en faisant les réserves nécessaires, il aurait eu avec lui tous les esprits raisonnables et tous les honnêtes gens.

Ainsi M. Giraud défend la casuistique en général ; mais tout en gardant une réelle délicatesse dans la manière de le dire, il tient pour fondé le procès intenté par Pascal aux casuistes et pour définitive la condamnation portée sur eux par le grand polémiste.

(1) *L. c.*, p. 430.

* * *

De la première partie de son jugement, il nous suffira de remercier son auteur : jadis en un article de la même Revue qui fit quelque éclat (1), et dont M. Giraud s'est inspiré, Brunetière avait conclu de même ; ce sont vues de bon sens ; pour y souscrire il suffit de n'avoir pas peur des mots et de réfléchir quelque peu aux conditions de la vie morale.

Mais ces pauvres casuistes? Leur cause est-elle vraiment désespérée? Certes ce n'est pas en quelques lignes qu'on peut prétendre réviser leur procès... Il est du moins permis de le demander : les connaît-on assez et les comprend-on bien avant d'être à leur égard si sévère?

D'abord comprend-on bien ce qu'ils cherchaient et pourquoi ils se sont donné tant de peine?

Le but de leur travail est cependant bien clair. Il apparaît vite à qui les replace dans leur milieu historique. C'est sans conteste celui-ci : faire avancer la théologie morale et la rendre immédiatement utile aux confesseurs.

Du Moyen âge ils recevaient les fondements et les cadres de cette théologie ; ils avaient à en préciser les conclusions et les applications. Aux sommes de cas un peu empiriques des XIVe et XVe siècles il fallait faire succéder des ouvrages à la fois pratiques et doctrinaux, en rapport avec l'enseignement théorique. Là était le sens du progrès théologique. Du reste dans l'intense mouvement de vie chrétienne que fut la Contre-Réforme, le sacrement de pénitence prenait une extension singulière. On voit dès lors la grande œuvre que les casuistes estimaient avoir à faire : déterminer commandements et péchés aussi rigoureusement que possible et par là rendre la

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1885, « *Une Apologie de la casuistique* », à propos d'une thèse de R. Thamin sur la casuistique stoïcienne. L'article a été reproduit au tome II de « *Histoire et Littérature* », p. 325.

confession d'un exercice plus uniforme, plus sûr, d'une technique plus facile.

Dans les chaires d'Université et dans ces conférences de cas de conscience qui se créent alors et se développent partout où se fixent les jésuites, dans les gros traités théoriques, dans les recueils et les dictionnaires de cas, comme dans les résumés sommaires que tenteront Escobar, Bauny, d'autres encore, et dont le plus heureux sera la « *Medulla* » de Busembaum, ce qu'ils cherchent, c'est surtout de donner au juge qu'est le confesseur des règles rationnelles ou des modèles directeurs pour ses arrêts.

La faveur de l'accueil ne doit pas donner le change : leurs éditions répétées prouvent avant tout que leur travail venait à point. Trois cents ans après, Pie IX disait du Manuel de Gury qu'il se vendait comme un roman. De tel *Summarium* récent il s'est bien répandu en une année plus de 20.000 exemplaires, et M. Giraud, dans la Sorbonne, n'en a pas même sans doute entendu prononcer le titre... Les confesseurs du XVIIe siècle étaient fort capables, tout comme les nôtres, de faire un succès de librairie, qui paraîtrait peut-être plus modeste si on en connaissait exactement les chiffres, à des livres dont ils espéraient recevoir une aide dans un ministère si pesant... Au reste qu'on ouvre le « *Liber Theologiae Moralis* » d'Escobar et l'on verra si, malgré toute la préparation théologique des lecteurs laïques, l'ouvrage ne devait pas leur apparaître d'une technique encore redoutable. Il n'est donc pas exagéré de dire : il a fallu le génie littéraire et toute la verve de Pascal pour faire pénétrer dans le grand public, en vain sollicité par Arnauld et d'autres jansénistes, la connaissance des casuistes et créer le scandale de leurs opinions soi-disant relâchées...

Concluons-le donc en ce qui concerne le but de nos casuistes : qu'on ne nous parle plus de vues surtout intéressées, d'entreprises vouées à la gloire de sociétés particulières, de

tentatives délibérées pour énerver l'idéal chrétien; qu'on ne leur reproche pas de ne pas exposer tout ce dont la prédication devra instruire les fidèles, tout ce que l'ascèse offrira aux âmes généreuses; c'est délibérément qu'ils restreignent leurs vues et divisent le travail, — et c'est en tenant compte de ces vues restreintes et de ce travail divisé qu'il faut d'abord les apprécier si l'on veut être juste.

* * *

En second lieu il faudrait ne pas méconnaître leur méthode.

Relevons-en au moins un élément — peut-être le plus original, le plus important et le moins compris par nos critiques modernes — : c'est celui que l'on pourrait appeler la recherche des limites.

Par le but même qu'ils poursuivaient, les casuistes étaient amenés à s'efforcer surtout de déterminer les contours des commandements et des péchés. Ceux-ci jusqu'alors étaient mal définis; pour dresser le catalogue des uns et des autres, les casuistes, sans négliger au reste d'exposer les principes moraux et le détail des vertus, insisteront davantage sur les limites : « quand cessent les obligations, à quel point exact commencent les fautes, surtout les fautes mortelles, celles qui intéressent le plus l'absolution », voilà ce qu'ils discuteront, quelquefois au reste avec une abondance exagérée, voilà ce qu'ils regarderont comme le plus important de leur tâche.

Et dès lors bien des étonnements devraient cesser au sujet des questions qu'ils posent ou des cas qu'ils examinent : on traite volontiers ceux-ci ou celles-là de bizarres, d'inutiles, d'extraordinaires, d'extravagantes; quelquefois on a raison; le plus souvent ce n'est qu'une apparence. Désir d'étonner, virtuosité d'artistes, exercices d'intellectuels en chambre, déformation professionnelle de professeurs sans contact avec la vie : c'est vite dit. Certes il y eut parmi les casuistes des esprits pointilleux et contournés; il y eut des cerveaux

étranges, tel ce « prince des Casuistes » comme saint Alphonse appelait l'étonnant Caramuel, ou même des têtes détraquées par des excès de travail et d'intellectualisme; — mais n'en est-il pas de même dans tous les siècles et dans toutes les sciences? Ne ferait-on pas mieux de se demander si un cas peu banal ou une question étonnante ne serait pas précisément un cas-limite, destiné non à servir de type pour l'action, mais à fixer le contour et à poser la borne de la doctrine?

Ce n'est nullement bizarrerie qu'examiner les conditions extrêmes du péché mortel, se demander si l'on peut pécher sans connaissance ou prévoyance du mal, rechercher où commence la simonie, comment se précise le principe général de l'aumône, s'il est permis de défendre son honneur par les armes devant des juges iniques, jusqu'où des domestiques peuvent coopérer aux mauvaises actions de leurs maîtres, si l'on est encore tenu au jeûne quand on s'est rendu volontairement incapable de le supporter, etc... c'est tâcher d'apporter de la précision en des matières difficiles et où ni le bon sens, ni l'Évangile, ni les Pères ne suffisent à éclairer. Aux savants de notre âge qui étudient la constitution profonde des êtres vivants, reprochons-nous de perdre leur temps en de minutieuses recherches? On peut aisément faire sourire du biologiste qui passe des mois à observer le parasite d'un parasite : que l'on veuille réfléchir aux conséquences possibles de son effort, aux progrès dans la connaissance plus intime de la vie qui peuvent en résulter, aux conséquences pratiques pour la culture entière d'un pays qui s'en trouvera préservée, — peut-être alors admirera-t-on son ingéniosité et sa patience.

Ce point de la méthode casuistique ferait encore comprendre d'autres choses que nous nous contenterons d'indiquer, — par exemple comment on a pu si diversement apprécier la fidélité de Pascal dans ses citations des moralistes.

Il est si facile, surtout avec quelque passion et une certaine ignorance du métier, de déformer une solution extrême, de

lui faire précisément dépasser la limite qu'elle prétendait fixer; — un mot omis, un détail négligé ou ajouté, et voilà tout changé; isoler un texte de ce qui l'entoure pourra quelquefois suffire à en dénaturer le sens... Ce sont nuances de rien, dira, même de bonne foi, un rapporteur peu habitué à ces finesses; c'est toute ma pensée trahie, s'écrierait l'auteur.

Surtout dans des ouvrages où sont traités ex professo les cas-limites, il est toujours facile de trouver matière à scandale, de puiser des solutions qui choqueront le bon sens ou la délicatesse de lecteurs non préparés. Jadis à la Chambre française, Paul Bert soulevait les protestations de députés catholiques en citant à peu près exactement des réponses de Gury ou d'autres moralistes très orthodoxes; peu avant la guerre, M. Charles Bayet, dans un petit livre intitulé « la Casuistique contemporaine », tentait, quelquefois avec une incompréhension bien amusante, de faire une collection de propositions surprenantes enseignées dans les séminaires et de caractériser ainsi la morale catholique. Il ne se rendait pas mieux compte que Pascal que c'étaient des solutions extrêmes qui ne constituent point proprement l'idéal de l'Église mais marquent le point limite de ses préceptes.

Disons plus : les casuistes ne fournissent pas seulement matière à scandale; il était inévitable au XVII^e^ siècle qu'ils soient allés plus loin et qu'ils aient dépassé la mesure. Ernest Havet écrivait : Casuistique et morale relâchée, c'est tout un. M. Giraud le lui reproche et avec raison. Mais cette proposition désobligeante pourrait, si on la prend relativement à l'époque du premier travail casuistique, être interprétée dans un sens qui a sa vérité. La recherche, qu'on veuille bien le remarquer, était très délicate et assez nouvelle; on s'éloignait des principes généraux pour se rapprocher du concret si complexe; on prétendait établir des précisions qui psychologiquement et dans la pratique sont, pour ainsi dire, instables; il était donc inévitable qu'il y eût des excès, des

erreurs, des glissements et des surenchères : essayer d'établir des limites, c'est en matière de doctrine morale s'exposer à quasi forcément les dépasser. Bien des Pères de l'Église ont commis des inexactitudes doctrinales avant les définitions des conciles ; les théologiens moralistes auraient-ils le privilège de l'inerrance ? Les erreurs sont la rançon du progrès théologique. Le malheur, c'est qu'il y ait des hérétiques, des docteurs qui s'obstinent, même quand l'Église leur montre où ils se sont trompés.

Etait-ce la bonne méthode, celle de faire le plus de bruit possible autour de quelques exagérations ? Le Jansénisme a peut-être hâté les condamnations nécessaires et bienfaisantes des Papes ; mais n'a-t-il pas grossi démesurément cette vague de rigorisme qui risquait de troubler et de décourager les bons travailleurs et qu'on peut regretter comme toute réaction excessive ?

* * *

Ces condamnations, on l'avouera, atteignaient bon nombre de casuistes, et quelques-uns n'étaient pas des moindres ; elles pouvaient paraître réprouver leur entreprise et la rendre singulièrement suspecte.

Ajoutons-le de suite, elles n'en consommèrent pas la faillite.

Les casuistes devaient avoir leur revanche, et toutes choses allaient être remises au point. Cent ans environ après les Provinciales, saint Alphonse était à l'ouvrage et faisait paraître sa Théologie morale. Il prenait pour point de départ le meilleur des manuels composés par les casuistes, la « Medulla » de Busembaum, et, sur cette base, s'aidant des victimes de Pascal comme des auteurs plus récents, il tentait la revision critique de la casuistique.

Dans son élaboration successive, son œuvre n'est pas autre chose qu'une mise au point de tout le travail fait jusqu'à lui.

Elle est la meilleure réponse, autrement décisive que celle du P. Daniel, une réponse définitive, aux Provinciales et aux attaques du Jansénisme. Sanctionnée par l'Église, égalée par elle sous le rapport de la doctrine pratique à la Somme de saint Thomas, elle a définitivement intégré dans l'enseignement catholique la casuistique.

Au XIXe siècle des questions nouvelles seront posées : la vie change et se complique. Il faudra les envisager et y répondre. Surtout dans l'exposé des vérités acquises, on pourra souhaiter une manière plus ample, une méthode plus large, une présentation plus détaillée des vues générales et des principes qui dominent les conclusions ; il reste qu'après saint Alphonse, il n'est plus possible dans la Théologie morale de faire abstraction de la vieille casuistique et que quiconque veut apprécier cette dernière doit tenir compte de ce fait.

* * *

En terminant ces réflexions, nous serions presque tenté de demander à nos lecteurs de les excuser.

Ne connaissent-ils pas assez par eux-mêmes les casuistes pour n'avoir pas besoin qu'on leur en esquisse une apologie ?

D'autre part M. Giraud a critiqué avec tant de courtoisie ces vieux maîtres qu'il peut sembler oiseux de venir les défendre.

Mais d'autres ne craignent pas de renouveler en des termes différents et avec une singulière violence contre la théologie morale du passé les attaques jansénistes. C'était naguère le cas d'un auteur dont la personnalité reste soigneusement cachée, dans des écrits envoyés à profusion au clergé de langue française. Quoi qu'il dise, les casuistes n'ont nullement à craindre de voir étudier en détail leurs travaux, leurs discussions et même leurs querelles ou leurs erreurs : une histoire complète et suivie de leurs efforts, nous en avons la conviction née d'un commerce habituel avec leurs ouvrages,

si elle est faite avec une juste impartialité et guidée par cette sympathie que leur garde l'Église, manifestera à l'évidence les mérites et la bienfaisance de leur œuvre.

René BROUILLARD, S. I.

Quelques éclaircissements sur le Jubilé [1]

II. Les pèlerins empêchés en cours de route.

Il peut arriver que, après avoir entrepris le voyage de Rome, soit en cours de route soit après leur arrivée dans la Ville Éternelle, des pèlerins soient empêchés par la mort, la maladie ou quelque autre cause légitime d'achever ou même de commencer les visites des quatre basiliques. La bulle d'indiction les dispense alors de plein droit de ces visites et des prières aux intentions du Souverain Pontife (2). Il leur suffit de se confesser en vue du jubilé et de communier. On pourra même, mais seulement si la maladie les empêche tout à fait de recevoir l'Eucharistie, commuer la communion en une autre œuvre pie.

La bulle donne explicitement à cette catégorie de fidèles la faculté de gagner l'indulgence jubilaire : mais sont-ils admis aussi aux autres privilèges du jubilé : absolution des censures, dispense et commutation des vœux, dispense des irrégularités et empêchements? Avec Gobat et Dom Bastien nous répondrions par l'affirmative.

(1) Voir *N. R. Th.*, t. LI, p. 577 ; t. LII, p. 9. — (2) Au jubilé de 1900 les prières étaient unies aux visites, la dispense des visites entraînaient celle des prières. Dans le jubilé actuel les deux œuvres sont séparables et la dispense de l'une n'emporte pas celle de l'autre (*Monita*, § XVI). Mais néanmoins la bulle d'indiction n'imposant que la communion et la confession, on doit supposer que pour la catégorie de fidèles visée ici, il y a dispense des prières comme des visites.

Les privilèges du jubilé ont pour but de faciliter la réconciliation du pénitent avec Dieu et de le mettre ainsi en état de profiter de l'indulgence : le priver des privilèges, ce serait affaiblir beaucoup la teneur de la bulle d'indiction : « Ita temperamus ut iidem a culpis rite absoluti ac sacra Communione refecti, *indulgentiae remissionisque iubilaris participes perinde sint* ac si quattuor... basilicas reapse invisissent ».

Mais ici une question se pose : à qui s'adresseront ces pélerins pour obtenir les absolutions et dispenses dont il s'agit? S'ils sont à Rome, ce sera aux pénitenciers et aux confesseurs désignés spécialement pour le jubilé (1). Hors de Rome, suivant la règle d'interprétation par analogie que statue le canon 18, ce pouvoir appartiendra, pensons-nous, à tout confesseur que le pénitent aura choisi parmi ceux qui conformément au Code ont été approuvés pour les confessions : ce sont ceux-là que désigne pour les catégories privilégiées la constitution *Apostolico numeri*, et que désigne ordinairement pour tous les fidèles la bulle qui après l'Année-Sainte étend le jubilé au monde entier.

On le notera, les privilèges ne sont pas restreints à ceux que donne à l'égard des catégories visées par elle la constitution *Apostolico muneri;* ils sont les mêmes que ceux dont jouissent à Rome même les autres pélerins, à savoir :

1° *Absolution des cas spécialement réservés,* et même de la censure *très spécialement réservée* portée par le canon 2367 (absolution du complice), quand le délit n'a été commis qu'une fois ou deux. (On devra cependant alors éloigner l'occasion et imposer l'obligation de ne pas de nouveau entendre le complice et s'il revient de l'avertir de la nullité des absolutions données) (2). On peut absoudre aussi non

(1) Il n'est pas besoin de le faire remarquer, s'ils sont en danger de mort les pèlerins, selon les règles ordinaires du droit, jouissent d'une liberté plus étendue. — (2) Constitution *Si unquam*, I.

seulement des censures réservées *de droit* aux ordinaires, mais aussi des censures *ab homine seu a quovis iudice latis* (l'absolution cependant ne vaudra qu'au for interne).

Mais *a*) on n'absoudra pas des censures spécialement réservées les prélats séculiers qui ont juridiction ordinaire au for externe et les supérieurs majeurs exempts (1).

b) On n'absoudra les hérétiques et schismatiques dogmatisant publiquement, que *reparato scandalo* et après abjuration au moins en présence du confesseur (2).

c) On n'absoudra les francs-maçons, même occultes, que s'ils ont réparé le scandale, cessé toute coopération, dénoncé les prêtres et les religieux membres de la secte, et livré les livres, manuscrits et insignes qui seront transmis au Saint-Office ou, si de justes motifs s'y opposent, au moins détruits (3).

d) Des injustes détenteurs des biens ecclésiastiques on exigera la restitution ou la composition, ou au moins la promesse de composition (4).

e) Si une censure est publique dans le lieu que le pénitent a habité, ou si elle a été nominativement déclarée ou amenée au for externe judiciaire, le confesseur, après absolution au for interne et du plein consentement du pénitent, rédigera pour la Pénitencerie une supplique, où le cas sera exposé avec les nom, prénom et diocèse de l'intéressé, et l'absolution attestée. La Pénitencerie donnera un rescrit à remettre à l'Ordinaire, afin que le coupable soit tenu pour relaxé même au for externe; l'Ordinaire imposera les satisfactions convenables, et le pénitent sera tenu sous peine de réïncidence d'obéir à ses ordres (5).

f) Au pénitent qui même secrètement a violé la clôture des moniales *ad finem quoquo modo malum*, on défendra au nom

(1) *Ibid.*, II. — (2) *Si unquam*, III. — (3) *Ibid.*, IV. — (4) *Ibid.*, IV. — (5) *Ibid.*, VI; *Monita*, V. — Ce rescrit est dit *in forma missi*, si le pénitent s'est présenté de lui-même à la Pénitencerie; et *in forma remissi*, quand c'est l'Ordinaire qui le lui a adressé.

du Saint-Siège, sous peine de réïncidence, l'accès du monastère ; si les circonstances ne permettaient pas l'exécution de ce précepte, on consulterait le grand pénitencier (1). — Quant aux religieux qui auraient introduit des femmes dans leur clôture *ob finem graviter malum*, on les absoudrait des censures, mais non de la peine de privation de voix active et passive portée par le canon 2342, 2°.

g) On n'absoudra de la lecture des livres défendus, de ceux surtout que vise le canon 2318 § 1, qu'après remise de ces livres ou sérieuse promesse de les détruire ou de les remettre le plus tôt possible (2).

h) On n'absoudra pas les religieux apostats de l'excommunication portée par le canon 2385, tant qu'ils demeureront hors de leur ordre, ou du moins on leur fixera un délai pour rentrer, sous peine de réïncidence le délai écoulé. On les avertira que durant tout ce temps ils sont exclus des actes légitimes, privés des privilèges de leur Ordre, soumis à l'Ordinaire du lieu de leur séjour, et, après leur rentrée, soumis aux peines statuées par le canon 2385. — Quant à ceux qui ont encouru le renvoi statué au canon 646, on les absoudra au for interne et on les renverra à la Pénitencerie (comme ci-dessus au § *e*). — Les religieux *fugitifs*, même quand leurs constitutions les frappent d'excommunication, pourront être absous au for interne, avec délai de retour, sous peine de réïncidence ; s'ils sont dans les ordres sacrés, ils devront observer la suspense portée au canon 2386 (3). — Que si l'apostat ou le fugitif disent qu'ils veulent, avant de rentrer, obtenir de leur supérieur une mitigation de peine, on ne les absoudra pas, mais on les renverra à ce supérieur (4).

i) Les clercs engagés dans les ordres sacrés qui ont attenté mariage, même civil (can. 2386), pourront être absous, après séparation ; mais on les renverra à la Pénitencerie (comme

(1) *Monita*, VI. — (2) *Ibid.*, VIII. — (3) *Ibid.*, IX. — (4) *Ibid.*, X.

ci-dessus au § *e*), et par elle au Saint-Office pour être relevés de leur irrégularité (1).

2° *Commutation et dispense des vœux. a*) Le confesseur peut, *ex iusta ac probabili causa*, commuer en dispensant, tous les vœux *privés*, même *réservés au Saint-Siège*, ainsi que des vœux confirmés par serment.

b) Il peut, *ex gravi causa*, dispenser, en le commuant, du vœu de chasteté parfaite, originairement public ou même solennel, qui aurait subsisté après dispense des autres vœux de religion.

c) Il ne peut cependant dispenser de l'obligation du célibat les clercs d'ordre majeur, même réduits à l'état laïque. Il observera les règles rappelées ci-dessus au sujet des vœux *cum praeiudicio tertii* et des vœux pénaux (2).

3° *Irrégularités*. Le confesseur peut dispenser, au for de conscience et sacramentel, de toute irrégularité *ex delicto prorsus occulto*, et de l'irrégularité *ex homicidio aut abortu* (can. 985, 4°), mais seulement *ad hoc ut paenitens Ordines iam susceptos sine infamiae vel scandali periculo exercere queat* (3).

4° *Empêchements matrimoniaux*. Il peut dispenser, *a*) pour le for de conscience et sacramentel seulement, de l'empêchement *occultissime dissimulato* de consanguinité au troisième ou au second degré collatéral, même atteignant le premier, résultant de relations illicites, mais uniquement en vue de valider le mariage contracté, non en vue de le contracter (4).

b) Et qu'il s'agisse soit de mariage contracté soit de mariage à contracter, de l'empêchement *secret* de crime, *neutro machinante ;* en enjoignant dans le premier cas le renouvellement privé du consentement selon le can. 1135, et en imposant dans les deux cas une pénitence *gravem et diuturnam* (5).

Jules BESSON.

(1) *Monita*, XI. — (2) *Si unquam*, n. VII. — (3) *Ibid.*, VIII. — (4) *Ibid.*, IX. — (5) *Ibid.*, X.

Une méthode d'apostolat

Quel prêtre n'est pas convaincu de la nécessité de garder son influence sur la jeunesse pour ramener la pratique religieuse et former une élite? Mais à combien de prêtres la fondation d'une œuvre de jeunesse n'apparaît-elle pas dans leur paroisse une impossibilité? Première difficulté : le défaut de local. Eût-on le local, encore faut-il y attirer et y retenir les jeunes gens que sollicite l'attrait des sports, du cinéma, qu'enchante la liberté totale laissée à leurs enfants par tant de parents même chrétiens. Pour lutter avec succès contre pareils obstacles, il faudrait, semble-t-il, pouvoir compter sur le concours de nombreux laïcs et disposer d'abondantes ressources. Sans celles-ci, pas de jeux, pas d'excursions, pas de séances récréatives; sans celui-là, comment le prêtre soutiendrait-il ce nouveau fardeau? Combien de curés et de vicaires ont renoncé à résoudre ce problème! C'est à eux surtout qu'on soumet ces quelques pages. Ils y trouveront esquissée à grands traits la description d'une œuvre établie dans une grande ville de province, en Belgique. Ses promoteurs n'en sont plus aux tâtonnements du début et leur méthode a fait ses preuves. L'auteur de ces lignes a vu ce qu'il décrit et constaté qu'on n'exagérait rien, en affirmant qu'avec les seules ressources du dévouement personnel on pouvait créer une œuvre de jeunesse et y former une élite de chrétiens et d'apôtres. Bien que la discrétion nous oblige à omettre certaines précisions, nous espérons que ces pages présenteront quelque intérêt pour un grand nombre de lecteurs.

BUT ET MÉTHODE

A première vue, l' « *Œuvre du Sacré-Cœur* » ne semble pas autre chose qu'un patronage, comme on en rencontre dans toutes nos villes. Nous appelons ainsi une œuvre de

jeunesse réunissant, les dimanches et jours de fête, un certain nombre d'adolescents qui assistent aux offices, puis se récréent sous la surveillance très paternelle de quelques jeunes gens et hommes du monde. Appartenant pour la plupart à des familles d'artisans, les enfants portent souvent le nom d'*apprentis*, les directeurs laïques sont les *maîtres*.

Il y a entre les patronages et l'Œuvre du Sacré-Cœur des différences profondes, dont les conséquences se trahissent bien vite aux yeux d'un visiteur averti. D'abord le nombre des apprentis est fort restreint. Des deux centres où l'Œuvre fonctionne, l'un compte une quarantaine de membres, l'autre n'en admet provisoirement que dix-huit. Un nouveau n'est accepté que si le départ d'un ancien laisse une place vide.

Cette restriction n'est pas motivée par l'exiguité réelle des locaux, ni par la pénurie de maîtres, ni même par les qualités exigées des candidats. Un feuillet-prospectus le déclare sincèrement : « Nous ne désirons pas avoir d'enfants réputés parfaits... ». « Pour parvenir à persévérer dans l'Œuvre, il n'est pas nécessaire d'être doué, en y entrant, de toutes sortes de qualités ; il suffit d'être de bonne volonté. Aux âmes de bonne volonté, tout est possible ».

Les jeunes membres se recrutent à la fois dans les milieux ouvriers et dans la petite ou moyenne bourgeoisie. On admet les enfants de parents non-pratiquants, pourvu que liberté leur soit laissée d'assister aux offices du dimanche et de faire la communion pascale. Des défauts très réels et très apparents, un caractère fort difficile ne sont pas du tout des obstacles à l'admission, si le candidat, plus ou moins conscient de ce déficit moral, accepte un certain effort d'amélioration.

La vraie raison du petit nombre est dans le but poursuivi et la méthode jugée indispensable. Voici où la différence avec les patronages ordinaires s'accuse davantage. L'Œuvre vise à entraîner ses membres vers une vie parfaitement chrétienne, dépassant les exigences des obligations graves,

pénétrée autant que possible de l'*esprit évangélique* et s'épanouissant dans un *apostolat* conquérant. Pour atteindre ce but, les moyens secondaires ordinairement employés dans les œuvres de jeunesse ont paru inefficaces. Les promoteurs de l'œuvre du Sacré-Cœur ont délibérément renoncé aux cotisations remboursables, à la caisse d'épargne, aux sports, aux séances dramatiques, etc. Ils ne blâment pas l'usage de tous ces moyens d'action ; ils les jugent seulement inaptes à produire le bien tel qu'ils l'ont conçu. Quelques jeux fort simples pour les grands comme pour les petits, un matériel rudimentaire et sans valeur constituent tous les « attraits » offerts aux membres. Jusqu'ici, par nécessité, des locaux absolument insuffisants. Un des deux groupements se réunit dans une salle basse, attenante à l'église paroissiale. Les murs sont crépits à la chaux ; pour toute ornementation, quelques images religieuses apportées par les enfants et fixées au mur par eux ; le mobilier se compose d'une armoire éventrée, d'une longue table en bois blanc et de trois ou quatre petits bancs. Une cour fort exiguë permet quelques ébats au grand air par le beau temps. Comme on le voit, de grandes ressources pécuniaires ne sont pas requises pour le local et le mobilier.

Les maîtres veulent arriver à leur but par une action à la fois très personnelle et très constante sur les âmes de leurs jeunes amis. L'exercice de l'autorité est aussi limité que possible. Les rapports entre membres et maîtres doivent ressembler à ceux qui existeraient entre des frères d'âge différent. Des invitations amicales, peu de reproches, toujours faits sans aigreur, sans ironie surtout et sans colère. Aucune punition. Si la réprimande répétée n'est pas comprise, le coupable est prié de quitter l'Œuvre, où il occupe une place désirée par un autre enfant, dont on espère mieux. Généralement on se sépare sans rancune, l'apprenti gardant le souvenir des efforts tentés pour l'améliorer. Rarement l'hy-

pocrisie ou la méchanceté obligent à témoiger plus d'indignation et à procéder à un renvoi un peu plus pénible.

Dès le premier jour, l'enfant a pu remarquer l'affection sincère dont il est l'objet.

C'est le premier moyen de conquête à l'égard de ces âmes si isolées parfois dans des foyers dissociés par les nécessités du travail ou l'entraînement du plaisir. Pour agir sur l'enfant le maître tâche avant tout de le révéler à lui-même, puis de lui faire comprendre le trésor de la grâce offerte par Dieu pour combler notre misère. Tout, dans ces rapports d'un homme à un enfant, est empreint de sincérité, de droiture, par conséquent d'humilité, de réserve et de dévouement. Un exemple fera mieux comprendre comment le maître, sans poser au théologien ou au confesseur laïc, fait naître dans l'âme de son petit disciple la soif de la connaissance et de la vie religieuses.

Profitant d'une attitude négligente pendant les offices, d'une omission du saint Sacrifice, d'un certain éloignement des sacrements, le maître a exhorté en particulier tel apprenti au respect dans la prière, à l'assistance assidue à la sainte messe, à la réception fréquente de la sainte communion. Spontanément l'enfant avoue que la prière ne « lui dit rien », ou que les offices divins lui causent de l'ennui, qu'il n'éprouve pas le besoin de communier souvent. En d'autres circonstances, il déclarera peut-être que l'obéissance, la charité, la chasteté lui pèsent et lui paraissent parfois un fardeau intolérable. Il le dira sans phrases, avec ingénuité ou avec quelque amertume. Le maître va-t-il tenter, par une logique irréelle, de démontrer que la prière, commerce de l'âme avec Dieu, notre Créateur et notre Père *doit* captiver l'esprit et le cœur, que la vertu rend toujours heureux ceux qui ont le courage de la pratiquer, etc? Quel enfant se laisserait convaincre? Au contraire, quel n'est pas son étonnement d'abord, et bientôt son réconfort, d'entendre le maître lui dire : « Je comprends très bien ce

que tu éprouves. Moi aussi, je divague dans la prière; elle me laisse insensible et certains offices me paraissent longs; il m'est arrivé d'hésiter à communier parce que je préférais le repos matinal à la Sainte Messe. Souvent la promenade ou la lecture m'attirent plus que le devoir professionnel, le désir de satisfaire mes rancunes plus que la joie du pardon ». Soyez sûr que l'enfant comprend ce langage, son attention est conquise, car un problème s'est posé : le maître, un bon chrétien, qui prêche la piété, la charité, le dévouement, éprouve de la répugnance à faire ce qu'il dit! L'enfant le connaît trop pour le mépriser, il se sent lui-même plus faible que coupable. Quel encouragement!

L'explication se complète. « On prie parce que la prière est un devoir et un besoin, non pour les consolations qu'on y trouve, bien que parfois la douceur de la prière suffise à y attirer. Il est très naturel qu'un Dieu invisible ne fixe pas nécessairement l'attention, que la solitude apparente et le silence pèsent à notre âme toujours en quête de nouvelles distractions... La charité, la chasteté rencontrent en nous des obstacles : notre besoin de nous imposer ou de jouir... Leur pratique exige un renoncement, qu'on accepte d'abord parce qu'il est une nécessité, ensuite une source de mérites, enfin un instrument d'apostolat... ». Ces vérités sont proposées, non en phrases abstraites, mais dans un appel constant aux expériences de l'enfant, en ajoutant l'aveu humble et prudent des expériences personnelles et des difficultés éprouvées, peut-être même de certaines défaillances... Enfin, et c'est ici que le maître a voulu en venir, il essaie de faire comprendre à l'enfant comment le sentiment de notre misère nous conduit vers Dieu; comment notre Dieu répond par les richesses infinies de sa grâce aux humbles désirs d'une prière constante et confiante; comment la force divine supplée à la faiblesse humaine et fait des héros — les Saints — d'hommes auxquels nos répugnances, nos luttes, et certaines de nos faiblesses ont été familières...

PERFECTION ET APOSTOLAT.

Les maîtres ne s'arrêtent pas dans leur effort quand ils constatent chez l'apprenti la pratique habituelle des obligations essentielles de la vie chrétienne. Progressivement, avec une grande bonté, ils leur proposent l'idéal évangélique de la charité, de l'humilité, de la parfaite conformité de volonté avec Dieu, de la totale confiance dans la Providence. En même temps ils excitent en eux le désir de faire du bien. Tout effort d'apostolat, si gauche, si malhabile qu'il soit, est encouragé avant d'être corrigé. Un apprenti dénonce-t-il un compagnon, on le loue d'abord de ce zèle pour le bien. Mais le maître se hâte d'amener le petit dénonciateur à faire un retour sur lui-même. Il le conduit, comme par la main, dans le dédale des motifs secrets qui nous rendent si attentifs aux défauts du prochain, si prompts à nous en plaindre, si zélés à l'en corriger.

Loin d'éteindre la flamme fumeuse, il faut l'activer, écarter tout ce qui lui est un impur aliment afin de la rendre claire et chaude... A l'occasion, on fait appel au dévouement des apprentis. Leur attention est attirée sur le mal qui se commet autour d'eux à l'école, à l'atelier. Des compagnons plus jeunes, plus exposés, sont recommandés à leur bienveillance, parfois à leur vigilance. Ainsi se forment des âmes ferventes et apostoliques.

LES MAITRES

Hâtons-nous de le dire : le succès d'une œuvre ainsi comprise suppose chez les maîtres des qualités peu communes, plus fréquentes cependant qu'on n'oserait l'espérer. Leur recrutement, leurs dispositions, leur action expliquent seuls la vie et les résultats de l'Œuvre du Sacré-Cœur.

Leur recrutement. Ils sont peu nombreux : cinq à l'heure actuelle pour les deux groupements d'une très grande ville de province. Ce sont des étudiants universitaires ou des

hommes d'âge mûr appartenant au monde de l'enseignement, de l'industrie, du commerce. On cherche avant tout en eux une certaine facilité d'agir avec la jeunesse et le don de susciter la sympathie. Car une affection sincère et forte est regardée comme le principal ressort de l'action personnelle. N'oublions pas que la vertu supplée dans une large mesure à ce qui peut manquer au caractère ou au tempérament. Il est rare qu'un dévouement absolu ne conquière pas les âmes.

Pour être l'apôtre d'une vie de perfection, il faut y tendre soi-même. C'est le cas surtout dans un milieu restreint, de gens parfois peu cultivés. Aucun discours ne pourra remplacer l'exemple : le champ d'apostolat n'a d'ailleurs pas de charmes qui soutiennent un zèle superficiel ou inconstant.

Une vie intérieure, nourrie par le retour très sincère et très pénétrant sur soi-même et le recours habituel à la prière, est pour le maître une condition indispensable de cet apostolat individuel. C'est en elle qu'il puisera le courage de l'humilité et du dévouement infatigable, sans lesquels la méthode ne peut être appliquée avec succès, car la formation des enfants est envisagée à l'Œuvre du Sacré-Cœur comme une édification constante. A l'usage des maîtres, une règle a été écrite, qui trahit, dès l'abord, l'esprit de saint François d'Assise et de saint Jean de la Croix. Seuls des chrétiens très généreux peuvent la goûter et tenter de la reproduire dans leur vie quotidienne. Elle leur trace un idéal très élevé de perfection évangélique et d'apostolat, à réaliser par une humilité profonde jointe à une confiance sans bornes : ce qui rend possible une charité très généreuse.

En effet l'œuvre impose aux maîtres des sacrifices, que bien peu de directeurs de patronages oseraient demander.

La fidélité aux réunions doit être absolue. Toute absence suppose l'autorisation préalable du comité, auquel le maître soumet, non son désir, mais les motifs de nécessité ou de haute convenance, qui justifieraient l'absence. La décision

devra être acceptée sans excuses et sans hésitation. Rien d'autre part dans l'organisation matérielle de l'œuvre ne peut constituer un attrait. Un maître est désigné pour répartir les tâches. A lui d'assigner à chacun non seulement le groupement dans lequel il travaillera, mais les apprentis spécialement confiés à ses soins. Une obéissance parfaite est attendue de tous. Après avoir fait les semailles et préparé la moisson, il faudra, si la Direction le demande, laisser à un autre le soin de récolter les fruits. Des patronages faisant parfois appel au dévouement des maîtres de l'Œuvre du Sacré Cœur, l'un de ceux-ci sera invité à se mettre un ou plusieurs dimanches à la disposition d'une autre œuvre, dans n'importe quel quartier de la ville.

Les maîtres ne sont pas libres de faire partie des associations de leur choix, de déployer leur action comme ils l'entendent. Tout, dans leur vie privée et publique, doit être en harmonie avec les principes professés dans la Règle et être subordonné aux besoins de « l'Œuvre ».

LES AUXILIAIRES

Parmi les apprentis, l'on rencontre des natures plus riches, des âmes plus nobles susceptibles d'une formation plus haute et d'un apostolat plus généreux.

Le poste d' « auxiliaire » leur est présenté comme la récompense d'un effort prolongé et de victoires répétées sur soi-même ; comme une faveur accordée au progrès dans le renoncement, l'obéissance, le zèle. Car l' « auxiliaire » devient le bras droit du maître. Si les dix-huit apprentis du petit groupement trouvent assez de charmes au pauvre hangar et à la petite cour pour y revenir fidèlement et y subir la formation morale de l'œuvre, c'est que quatre « auxiliaires » n'ont pendant la matinée et la majeure partie de l'après-midi d'autre objectif que de les distraire et de les

amuser, s'oublient totalement pour se donner à eux, sont attentifs aussi à toute occasion d'élever leurs âmes vers Dieu par des procédés qui n'ont pour l'adolescent rien d'austère ni de rebutant.

Certains « auxiliaires » peuvent aspirer à devenir « maîtres ». Ils n'y arriveront que si, possédant les qualités naturelles requises pour ce rôle, ils ont longtemps fait preuve de fidélité, d'obéissance totale et de généreux renoncement.

RÉSULTATS

Quelques faits suffiraient à prouver que les méthodes de l'œuvre sont excellentes et la vertu des maîtres et des auxiliaires à la hauteur de l'idéal poursuivi.

A elle seule, la persévérance du plus grand nombre des apprentis suffirait à la démonstration. Car c'est là un premier fait : plus de cinquante enfants reviennent assidûment passer la plus grande partie du dimanche dans des locaux dépourvus de tout charme, sans être attirés par l'espoir de récompenses, par un choix varié de jeux, de promenades, de récréations. Et cela, à la périphérie immédiate d'une grande ville où ils trouveraient sans peine l'occasion de se distraire, comme tant d'autres, dans les sociétés sportives ou dans les salles de cinéma. Ajoutons que plusieurs font largement le sacrifice d'une liberté laissée toute grande par des parents qui tolèrent plus qu'ils ne favorisent la fréquentation de l'Œuvre.

Veut-on un exemple des convictions religieuses ancrées déjà dans ces petites âmes? Un apprenti de quatorze ans est le fils d'un employé au chemin de fer. Père et mère sont indifférents, mais le père a autorisé le patronage, à condition qu'on ne force pas son fils à aller à confesse et à communion. L'enfant avait été congédié de l'œuvre à la suite d'un malentendu, pour avoir, sans culpabilité aucune, omis une fois l'assistance à la messe du dimanche. Cette apparente injustice ne l'empêcha pas de continuer à aller seul à l'église tous

les dimanches. Cette constance fut remarquée ; on s'expliqua et l'enfant fut réadmis. Un jour, il vient poser au maître un cas de conscience. « Dimanche prochain, grâce à un billet de faveur, toute la famille ira à Paris et à Versailles. Mais l'horaire des trains fait prévoir l'impossibilité d'assister à la messe, surtout que les parents ne se soucient pas de cette obligation. Que faire ? ». Le maître donne d'abord la solution strictement théologique : « Puisque les parents veulent que l'enfant les accompagne, si la difficulté d'assister à la messe est très grande, il n'y a point péché à l'omettre ». Mais l'enfant est une âme généreuse et le maître risque une suggestion : « Vois toi-même ce que tu feras. Pour résoudre le doute, songe que la messe est un grand bienfait. Décide-toi comme s'il s'agissait d'une affaire très importante, par exemple d'un gain de 500 fr. ». Le dimanche suivant, l'enfant était à la messe, puis au local de l'œuvre : « Monsieur, j'ai tant insisté que mon père m'a laissé rester. Ainsi j'ai pu assister à la messe ».

Nous fûmes témoin de la petite scène suivante. Le goûter de quatre heures allait commencer. Un messager vint remettre un billet au directeur qui nous causait. « Vous allez, nous dit-il, constater la manière dont nos auxiliaires comprennent l'obéissance ». Le billet formulait brièvement une demande : « Ne pourriez-vous nous envoyer quelqu'un à B... pour remplacer un maître absent ? » B... est à trois-quarts de lieue. Le directeur appelle un auxiliaire. « Ne voudriez-vous pas aller à B... remplacer un maître absent ? » « Tout de suite ? » « Oui ». « C'est bien ». L'auxiliaire s'éloigne, puis revenant aussitôt « Monsieur, j'ignore le chemin ». « Je vais vous l'expliquer ». Quelques mots d'explication et sans entamer son goûter préparé, l'auxiliaire part. Au lieu du milieu connu et sympathique, ce sera la grande salle ou la grande cour où les apprentis regardent, un peu défiants encore, le nouveau-venu, la prise de contact toujours pénible, la prolongation de la journée de dévouement.

Résultat non moins significatif : les vocations sacerdotales et religieuses. Mais sur ce chapitre, la discrétion ne nous permet pas de détailler les sacrifices consentis pour suppléer au manque de ressources, le rude et incessant labeur supporté pour regagner le temps perdu, les actes héroïques de vertus pratiqués, à la suggestion des maîtres, pour devenir de *saints* prêtres.

CONCLUSION

Il est donc possible de créer et de maintenir une œuvre de jeunesse sans local convenable, sans mobilier, avec les ressources les plus modiques. Grâce à l'action très personnelle de deux ou trois hommes vraiment dévoués, on peut y former une élite dont l'influence s'étendra sur la masse indifférente ou hostile, à l'école et dans l'atelier, au magasin ou au bureau. N'y a-t-il pas dans cet exemple vécu un précieux encouragement pour le prêtre, tenté de laisser tomber les bras, parce que tous les moyens, habituellement jugés indispensables, d'une œuvre féconde semblent lui faire défaut ?

TESTIS.

Note de Théologie morale

Vin de messe.
Un procédé nouveau de préparation.

Ce procédé est employé aux États-Unis. Nous ne croyons pas qu'il ait encore traversé l'Océan ; mais cela arrivera peut-être. En tout cas l'examiner en vue de son utilisation possible pour le vin de messe paraît de quelque intérêt.

Un journal parisien nous le rapporte ainsi :

« La presse des États-Unis est remplie d'annonces proposant l'achat de jus de raisins. Vous pouvez ainsi obtenir de très bon vin à bon marché, si vous suivez bien les instructions des fabricants et si vous pouvez ou savez attendre le temps nécessaire à la bonne fabrication. »

Voici généralement comment on procède : on reçoit le jus de raisins dans une boîte de fer-blanc hermétiquement close comme une boîte de conserve. On verse le contenu de la boîte dans un baril et on ajoute deux fois le volume d'eau tiède et un peu de levure. L'opération dure au moins trois semaines, pendant lesquelles vous devez soir et matin agiter le mélange avec un morceau de bois. Au bout de ce temps, vous pouvez commencer la mise en bouteille, en ayant soin de boucher les bouteilles avec un peu d'huile pour assurer l'arrêt de la fermentation.... » Après quinze jours destinés à laisser reposer, on pourra décanter et boire ce nectar (1).

* * *

Un vin ainsi obtenu pourrait-il être employé comme vin de messe? Nous supposons que le jus de raisins est bien authentique, vraiment pur, sans addition d'éléments étrangers avant la mise en boîte, qu'une vraie fermentation a été obtenue à domicile, qu'au goût le dit nectar se présente avec les qualités suffisantes pour être estimé, sinon du Sauternes, du moins du vin... ordinaire (2).

(1) *Journal des Débats*, 16 août 1924. La réclame suivante est donnée à titre de modèle. Elle est extraite du *Courrier des États-Unis*, journal français de New-York. « Pourquoi boire de l'eau si avec un gallon (environ 3 litres) de Caligrapho, jus de raisins concentré (fait avec des raisins du Nord de la Californie), vous pouvez faire quatre gallons d'excellent vin, type Bordeaux-Sauternes (!), pour usage médicinal et sacramentel (sic).

1 boîte (environ 1 gallon). Dollars : 4.90
1 caisse de 6 boîtes. » 24.50

Prix : F. O. B. New-York. Envoyez mandat-poste. On demande des agents ».

L'indication : « usage médicinal et sacramentel » est motivée par les lois si sévères qui prohibent l'alcool. La circulation du liquide non fermenté est libre. On recommande de ne pas ouvrir les boîtes avant leur arrivée à destination et de ne pas les exposer à la chaleur par crainte de la fermentation. — (2) On a d'ailleurs le droit de rester un peu sceptique sur les résultats d'une telle opération. La fermentation vinaire est délicate. Il

Sur tous ces points les exigences de l'Église sont les mêmes pour tout vin quel qu'il soit. Les garanties morales accoutumées et l'expérience sont donc censées ici leur avoir donné satisfaction.

Ni le retard de la fermentation, ni la condensation du moût sans doute par la chaleur, ni son transport, ni en elle-même la fermentation laissée aux soins de l'acheteur ne paraissent soulever de vraies difficultés théologiques. Dans ces opérations faites avec des précautions suffisantes rien ne paraît de nature à altérer la nature du vin.

Les seules causes sérieuses de doute semblent être les deux suivantes :

Une certaine quantité d'eau doit être ajoutée avant la fermentation ; en second lieu la fermentation retardée a besoin d'être déterminée ou aidée par l'addition de ferment, les ferments naturellement apportés par le raisin ayant disparu ou étant devenus peu actifs.

De ces deux causes, la première peut être facilement écartée.

L'Église admet sans conteste le vin fait avec des raisins secs, auxquels on ajoute avant la fermentation une quantité raisonnable d'eau. Le moût densifié et transporté peut être assimilé à ces raisins. La quantité nécessaire d'eau ajoutée avant la fermentation sera même vraisemblablement moindre que pour le vin de raisins secs.

Rien donc sur ce point ne s'opposerait ni à la validité ni à la licéité de notre vin.

L'addition de ferment est de nature à nous laisser plus perplexes.

Elle n'atteint pas, semblerait-il, la validité. En somme, tout vin est valide dont les éléments vraiment essentiels viennent

faut une main expérimentée pour la réussir parfaitement ; les chimistes nous en avertissent. Et c'est pourquoi le produit devra au moins être goûté avec grand soin avant qu'on en use.

de la vigne. Une quantité minime de substance étrangère peut se trouver dans un vin sans compromettre sérieusement sa valeur. Ce serait ici le cas.

Mais la licéité exige, on le sait, une pureté aussi absolue que possible.

Seules sont clairement tolérées jusqu'ici l'addition, avant la fermentation, d'une quantité convenable d'eau et, après la fermentation effervescente, celle d'alcool venant lui-même du vin, de manière à ne pas dépasser en fin de vinage un certain nombre de degrés (12° pour les vins secs, 18° pour les vins doux) (1).

Si le ferment provenait lui-même du vin, la difficulté serait résolue. Mais les ferments qui sont dans le commerce viennent généralement d'une autre source (en particulier, croyons-nous, de la bière ou de divers grains) ; et il ne paraît pas suffire qu'ils soient de même espèce biologique que les ascomycètes vinaires : il paraît être exigé par les théologiens que tout ce qu'on ajoute au vin vienne, sauf l'eau, du raisin même.

L'usage d'un ferment commercial rendrait-il donc notre vin illicite pour la messe? Il est en très petite quantité, c'est vrai : mais ne constitue-t-il pas une substance étrangère ajoutée au jus de raisins?

Peut-être la considération de son action pourrait-elle permettre d'éviter une conclusion sévère. L'Église autorise toutes les opérations qui, même à l'intérieur du vin, l'améliorent sans toucher à sa substance ; elle permet le collage ou purification avec l'albumine (blanc d'œuf, colle de poisson, sang, etc...). Les éléments mêlés au vin sont regardés comme ne restant pas dans le liquide. Est-ce que l'addition d'un

(1) La réponse faite à l'évêque des Trois-Rivières et que rappelait la *N. R. Th.* en 1905, t. XXXVI, p. 628 mettrait plus à l'aise : elle permettrait avant la fermentation l'addition d'un peu de sucre (5 kg. par 100 litres). Mais à notre connaissance elle n'a jamais été publiée officiellement et ne se trouve pas dans les Collectanea de la Propagande.

ferment ne pourrait pas être considérée comme étant à peu près du même genre? Elle a pour but, si nous ne nous trompons, non d'ajouter un nouvel élément au jus, mais de produire, par l'action de ces germes et la réaction de leurs produits ou diastases, des effets chimiques. Sans doute ces diastases et en un certain sens quelque chose des ferments eux-mêmes, dont la multiplication est si abondante, demeurent dans le liquide après la fermentation.

Certaines traces d'albumine ne restent-elles pas, elles aussi, dans le vin après le collage? Comme elles, ce qu'ajouterait le ferment ne pourrait-il pas être estimé négligeable? (1)

Il y a là, croyons-nous, de quoi nous incliner à penser que le procédé de vinification dont nous parlons, s'il était suffisamment pratique et donnait un vin convenable au goût, pourrait licitement être employé en vue de la messe. Il est, au reste, bien entendu que nous proposons cette solution sous réserve de toute décision romaine ultérieure.

René BROUILLARD, S. I.

Note de Droit canonique

Les Supérieures de Moniales

Durée des fonctions. — Le 1er janvier 1583, Grégoire XIII par la constitution *Exposcit debitum* décidait qu'en Italie et dans les îles adjacentes les abbesses et autres supérieures

(1) Il y aurait sans doute à étudier de plus près qu'on ne le fait d'habitude ce qui dans la fermentation même pourrait être toléré. Les chimistes nous inviteut à perfectionner cette opération. Elle est maintenanf mieux connue qu'autrefois. Non seulement les conditions de température peuvent en être réglées, mais le degré d'acidité ou celui d'alcalinité du moût gagne à être modifié si l'un ou l'autre est excessif. Pourquoi ces corrections, faites avec de petites quantités de substances appropriées, ne pourraient-elles pas être tolérées? Elles n'ont pas pour but d'ajouter de nouveaux éléments au jus de raisin mais de permettre une fermentation plus normale.

de monastères ne pourraient plus être élues à vie, mais seulement pour trois ans. Hors de l'Italie, notamment en Belgique, les abbesses continuèrent à être nommées à vie quand les règles et les constitutions le permettaient. D'ailleurs les canonistes n'admettaient pas que le bref de Grégoire XIII s'appliquât hors de l'Italie. Comme pourtant ce point avait donné lieu à quelques controverses, la S. Congrégation des Religieux fit, le 3 juin 1910, une déclaration d'une netteté parfaite, approuvée et confirmée par Pie X : « Il faut observer à ce sujet hors d'Italie les règles et constitutions approuvées par le Saint-Siège et les coutumes immémoriales : du consentement formel du Saint-Père (*facto verbo cum Sanctissimo*) (1) ».

Mais, le 9 mars 1920, la S. Congrégation des Religieux envoyait aux Ordinaires des lieux une circulaire sur la réélection de la même religieuse à la charge soit de supérieure générale d'une congrégation, soit de supérieure de moniales. On y lisait relativement à cette dernière : « Les mêmes observations (sur la nécessité de causes graves pour la postulation) doivent se faire, toute proportion gardée, au sujet des élections d'abbesses, ou de supérieures de moniales, auxquelles la constitution de Grégoire XIII a interdit de garder plus de trois ans le gouvernement d'un monastère; quoique cette prescription n'ait pas été confirmée dans le Code de Droit Canon, cette S. Congrégation, par ordre du Souverain Pontife, commande qu'elle soit conservée (ou observée, « *servari* ») dans les constitutions des monastères. Toutefois, dans les monastères, le choix devant se faire entre les membres d'une communauté souvent peu nombreuse, une cause de dispense pourra se rencontrer plus facilement, c'est-à-dire à défaut d'autre personne apte à cette charge ». En conséquence, les Ordinaires des lieux doivent avertir les élec-

(1) *A. A. S.*, t. II, 1910, p. 483.

trices de l'inhabileté mentionnée, et, s'ils prévoient que les voix se porteront « sur la même personne au delà du temps permis par la constitution », ils s'informeront des graves motifs de cette façon de faire et remontreront les difficultés que fera le Saint-Siège, et le temps que prendra l'envoi à Rome des lettres de l'Ordinaire. Si des causes très graves « exigent l'élection de la même personne au delà du temps permis dans les constitutions », l'Ordinaire demandera la dispense à la S. Congrégation des Religieux, en indiquant nettement le nombre des suffrages, les raisons de la postulation, et son avis personnel (1).

Ce document est, à première vue, moins clair que celui de 1910. Certains ont cru qu'il étendait la constitution *Exposcit debitum* à toutes les supérieures générales de toutes les congrégations religieuses et à toutes les supérieures de moniales. Telle n'est pas notre opinion. Nous ne parlerons que des moniales, pour rester dans notre sujet. En niant l'extension illimitée de la mesure en question, nous sommes en bonne compagnie. Une revue publiée par le R. P. Vermeersch écrit : « ...si la loi de l'élection pour trois ans se trouve dans les constitutions des moniales, cette partie des constitutions devra être conservée dans la révision des constitutions » (2). Après avoir rappelé la déclaration de juin 1910 qui excluait, hors de l'Italie, l'application de la constitution de Grégoire XIII, le *Monitore ecclesiastico* (3) ajoute : « Nous ne croyons pas que la présente circulaire veuille l'étendre ». D'après le R. P. Choupin, la mesure s'appliquerait « hors d'Italie, *si* les constitutions défendaient une réélection immédiate sans un indult apostolique » (4).

Un examen attentif de la circulaire de 1920 aboutit aux mêmes conclusions. Dans la phrase citée plus haut sur les

(1) *A. A. S.*, t. XII; 1920, p. 365. — (2) *Periodica*, août 1921, p. 197. — (3) 1920, p. 274, note 1. — (4) *Nature et obligation de l'État religieux*, 1923, p. 190.

« élections d'abbesses, ou de supérieures de moniales, auxquelles la constitution de Grégoire XIII a interdit, etc. », le pronom relatif « auxquelles (*quibus*) » a un sens déterminatif, et, par le fait, restrictif. Il s'agit des supérieures auxquelles s'appliqua cette constitution, non des autres. Cela vise : 1° en Italie, toutes les supérieures de moniales; 2° hors d'Italie, les supérieures des moniales qui ont une telle disposition insérée dans leurs règles ou constitutions approuvées (ou qui l'observeraient en vertu d'une coutume immémoriale). Les autres restent dans la même situation qu'avant la circulaire. La circulaire ne prescrit pas qu'on introduise cette mesure là où elle n'était pas de règle, mais seulement, malgré le silence du Code à cet égard, qu'on la conserve et qu'on l'observe (« *servari* » peut avoir ces deux sens, aucunement celui d'introduire une disposition nouvelle) dans les constitutions où elle se trouvait insérée. Le dernier paragraphe confirme cette interprétation en précisant le rôle de l'Ordinaire en cas d'élection « de la même personne *au-delà du temps permis par les Constitutions* » : si les constitutions permettent l'élection à vie, il y aura élection normale et non postulation, et l'Ordinaire n'aura pas à recourir au Saint-Siège; si les constitutions permettent l'élection pour six ans ou pour douze, ou pour deux fois six, ce n'est qu'à l'expiration de ce délai qu'il faudrait écrire à Rome, et non après les trois ans fixés pour l'Italie par le bref de Grégoire XIII. Déduirait-on la conclusion opposée d'une phrase, vers le milieu de la circulaire, parlant de l'élection « au delà du temps permis par *la constitution!* » Il ne s'agit plus des constitutions de tel Ordre, mais de la constitution de Grégoire XIII. Fort bien. Mais cette phrase, loin d'en contredire d'autres, et assez claires, de la même circulaire, doit se concilier avec elles. « Au delà du temps permis par la constitution » : il faut sous-entendre, comme cela ressort de tout le contexte : « en Italie et aussi, en dehors de l'Italie, là où

les règles ou constitutions approuvées créent l'obligation d'observer cette constitution ». Le « temps permis par la constitution » ne concerne que les moniales astreintes à cette constitution. Il serait d'ailleurs invraisemblable qu'en glissant un mot au singulier « la constitution », la S. Congrégation des Religieux ait voulu détruire indirectement sa déclaration de 1910 et imposer à une foule de congrégations et de monastères une toute nouvelle obligation. En cette matière « odieuse » (au sens canonique), puisqu'il s'agirait de « restreindre le libre exercice des droits » (c. 19), on doit s'en tenir à l'interprétation stricte, on ne peut imposer qu'une obligation certaine.

Le fait que la circulaire a été envoyée à tous les Ordinaires ne fournit pas un sérieux argument à la thèse opposée. Nul n'ignore le vieil axiome : si le Souverain Pontife « est censé posséder dans l'écrin de son cœur » le droit général de l'Église, il n'est aucunement tenu (et aucune mémoire humaine n'y suffirait) de connaître le détail de toutes les lois particulières, par exemple, les constitutions de tous les monastères de moniales (et de toutes les congrégations religieuses) du monde entier. Le Saint-Siège sait qu'en dehors de l'Italie certains monastères (et certaines congrégations) sont soumis à l'obligation du renouvellement triennal de la supérieure, et que d'autres n'y sont pas soumis. Mais lesquels? On a autre chose à faire, à la Curie romaine, qu'à se livrer sur ce point à d'interminables recherches. Il était bien plus simple d'envoyer une circulaire aux Ordinaires, en leur laissant le soin de voir à qui en faire l'application. Il se peut que, dans tel ou tel diocèse, la circulaire ne s'applique à aucun monastère. Qu'en conclure? Il en est ainsi de bien d'autres lois, même générales, qui ne sortissent leurs effets que dans certaines circonstances bien déterminées.

E. JOMBART, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio sur l'enseignement de l'Écriture Sainte 27 Avril 1924 (*A. A. S.*, t. XVI, 1924, p. 180).

Pour promouvoir les études bibliques et assurer un enseignement à la fois sérieux et orthodoxe de l'Écriture, le Souverain Pontife a pris les mesures suivantes.

I. Gradus academici, apud Commissionem Biblicam vel Institutum Biblicum, facto scientiae periculo, impetrati, eadem pariant iura eosdemque canonicos effectus, ac gradus in sacra theologia vel in iure canonico a quibusvis Pontificiis Athenaeis et Catholicis Institutis conlati.

II. Beneficium, in quo canonice insit onus Sacrae Scripturae populo explanandae, ulli ne conferatur, nisi, praeter alia, sit is licentia aut laurea in re biblica potitus.

III. Nullus item Sacrarum Litterarum disciplinae in Seminariis tradendae doctor esto, nisi, confecto peculiari eiusdem disciplinae curriculo, gradus academicos apud Commissionem Biblicam vel Institutum Biblicum adeptus legitime sit. Volumus autem ut baccalaurei titulus iis ab Instituto Biblico tributus, qui ibidem primum alterumque curriculi annum — graviores nempe doctrinas percipiendo — peregerint, satis sit cum ad rem biblicam docendam, tum ad beneficium, de quo n. II, assequendum, incolumi tamen iure eos anteferendi qui licentia laureave aucti sint.

IV. Summi Ordinum regularium Sodalitatumque religiosarum moderatores id velle Nos sciant, ut quos ex alumnis suis, aut Romae aut alibi sacrarum disciplinarum curriculum agentibus, ad divinarum Litterarum studia aptiores deprehenderint, si non omnes at saltem eorum aliquem, post exactum theologiae cursum, Scholas Instituti Biblici frequentare iubeant.

V. Id ipsum catholici orbis Episcopis sanctum ac sollemne esto, qui, praeterea, rem Nobis pergratam facturi sunt, si annuam pecuniam constituerint, constituendamve aliorum liberalitate

curarint, uni vel pluribus e sua cuiusque dioecesi sacerdotibus Romae alendis, ea de causa, ut Instituti Biblici scholas celebrent ibique gradus academicos adipiscantur. Quos autem Episcopi, huius rei gratia, in Urbem miserint, iis excipiendis hospitia profecto non deerunt.

VI. Ut, quod postremo loco hortati sumus, id exemplo confirmemus Nostro, ducenta libellarum italicarum millia largimur, quarum annuum reditum in sacerdotes duos, ut supra, Romae alendos per Sacram Congregationem Seminariis studiorumque Universitatibus praepositam erogaturi sumus : cui quidem Sacrae Congregationi omnia, quæ superioribus quinque capitibus decrevimus, ad effectum deducenda ac pro prudenti arbitrio moderanda attribuimus.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Monitum mettant les fidèles en garde contre **des phénomènes prétendument surnaturels**, 24 Juillet 1924 (*A. A. S.*, t. XVI, 1924, p. 368).

Declaratione die 31 maii anni elapsi per *Acta Apostolicae Sedis* (vol. XV, page 356) evulgata, Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii fidei morumque integritati tutandae praeposita, fideles monitos voluit, ex inquisitione peracta super factis quae Patri Pio a Petralcina, Ordinis Minorum Capuccinorum, in conventu loci vulgi *San Giovanni Rotondo*, Fordianae diœcesis commoranti, communiter tribuebantur, nihil de praetensa eorum supernaturalitate colligi potuisse ; ac fideles ipsos hortabatur ut in propria agendi ratione huic declarationi se conformarent.

Haustis nunc, ex pluribus ac tutis fontibus, aliis informationibus, eadem Suprema Sacra Congregatio muneris sui esse ducit gravioribus verbis fideles denuo adhortari, ut a praedicto Patre, devotionis causa, invisendo et a quavis cum eo, etiam epistolari, relatione fovenda prorsus abstineant.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

I. **Option et élection dans un Chapitre canonial.** (*S. C. C., Nicosien.*, Optionis et electionis canonicorum, 9 juin 1923. *A. A. S.*, t. XVI, 1924. 432).

Le nouveau droit favorise dans toute la mesure possible le libre choix des chanoines par l'évêque et supprime presque entièrement l'option des dignités ou des prébendes ; les coutumes opposées sont réprouvées et les privilèges contraires révoqués. Seule la charte de fondation est respectée (cc. 396, § 2, 403). Les réponses de la Commission d'interprétation (16 oct. 1919. 14 nov. 1920) insistent dans le même sens et il semble que la jurisprudence tende à l'interprétation la plus favorable à la liberté du Saint-Siège et des évêques. Dans la cause tranchée par la S. C. C. le 9 juin 1923, les chanoines de l'église cathédrale de Nicosia se sont vu nier le droit d'option et celui d'élection alternant avec la libre nomination par l'évêque, droits qu'ils estimaient contenus dans les constitutions apostoliques relatives à la fondation du Chapitre. La question de fait présente moins d'intérêt ; l'examen des documents peut seul la résoudre.

Mais le *Votum* du consulteur contient quelques remarques utiles à ceux que la question de droit touche de plus près. D'après lui, la *lex fundationis* peut se prendre dans un double sens, le sens strict et le sens large. Il distingue même une signification stricte et une autre moins stricte.

Au sens très strict, la *lex fundationis* comprend les conditions apposées par celui qui a *doté* le bénéfice ; dans un sens moins strict, elle comprend aussi les stipulations contenues dans l'acte même d'érection du bénéfice, pour sauvegarder ou compenser les droits acquis d'une tierce personne, atteinte par la nouvelle fondation. Si des privilèges sont accordés aux bénéficiers *à l'occasion* de la fondation et sont inscrits dans l'acte d'érection, ils font partie de la *lex fundationis* au sens large. Bien qu'ils acquièrent de ce chef une stabilité plus grande, ils ne constituent pas des droits conditionnés par la

fondation. En les supprimant, le Saint-Siège ne porte pas atteinte à une convention.

Les cc. 396, § 2 et 403 suppriment-ils les « *privilegia in limine erectionis concessa?* » En d'autres termes, laissent-ils subsister uniquement la *lex fundationis* au sens propre ou même strict? Bien que le consulteur se soit contenté d'exposer de sérieux motifs en sens divers, la S. Congrégation a pratiquement tranché dans le sens affirmatif. Deux raisons surtout militent pour cette réponse : la tendance évidente du droit nouveau, déjà préparée par une discipline plus favorable à la liberté du Saint-Siège et des évêques et les termes des cc. 396, § 2 et 403 révoquant « *speciale* etiam indultum » ou « *quodlibet* contrarium privilegium ». J. C.

II. **Obligation du service divin au chœur** (S. Congr. du Concile, Cause *Rapolen.*, Servitii choralis, 9 juillet 1921. *A. A. S.*, t. XVI, 1924, 397).

Un chanoine théologal est nommé professeur de théologie morale et de droit canonique au séminaire régional de son diocèse. Outre le logement et le couvert, il touche de ce chef un traitement. Le séminaire est situé en dehors du diocèse. Cette situation soulève deux questions : 1° le théologal est-il dispensé de ses leçons de dogme ou d'Écriture à l'église cathédrale ou doit-il les faire donner par un autre à ses frais? 2° A-t-il un droit, et lequel, aux revenus de son bénéfice? La première question seule avait été posée à la S. Congrégation, qui y a ajouté la seconde.

1. Le théologal ne doit pas faire donner ses leçons par un remplaçant.

En effet, le c. 400, § 3, dit que « Episcopus gravi de causa potest canonico theologo committere ut, *loco lectionum* in ecclesia, sacras disciplinas in Seminario doceat. » Or le séminaire régional de la région à laquelle appartient un diocèse est assimilé au séminaire diocésain. L'éloignement du séminaire ne change évidemment rien à ces prémisses et à leur conclusion.

2. La S. Congrégation répond en second lieu que ce théologal a droit aux distributions quotidiennes. A cette solution on

eût pu faire trois objections : 1° Ce théologal ne remplit pas son office; 2° il ne réside pas; 3° il est déjà payé pour l'enseignement qu'il donne.

Un rapide examen des cc. 400, 420 et 421 explique la décision de la S. C.

L'enseignement de la théologie et du droit canon au séminaire peut *remplacer* pour le théologal l'office du chœur. En effet, le c. 420, § 1, 2° est formel sur ce point : « Ita *excusantur a choro* ut percipiant fructus praebendae ac distributiones quotidianas : ...2° Canonicus theologus singulis diebus quibus suo munere fungitur; »

L'absence du diocèse n'est pas un obstacle au bénéfice de ce privilège. Il suffit d'examiner les circonstances dans lesquelles un chanoine peut toucher sa prébende et la distribution sans être au chœur, pour voir que sa présence dans le diocèse n'est pas requise. C'est le cas, entre autres, de ceux qui accompagnent l'Évêque dans sa visite ad limina; qui sont envoyés au Concile provincial, etc. (c. 420, § 1, nn. 8, 9). La résidence est d'ailleurs, surtout pour les chanoines, une obligation connexe à l'office lui-même et celui qui est dispensé de l'office sera presque toujours dispensé de la résidence.

Enfin, sous le nouveau droit, il est certain que le traitement perçu pour enseigner la théologie, qu'il s'agisse du séminaire ou d'autres établissements reconnus par l'autorité ecclésiastique, ne porte aucun préjudice aux droits pécuniaires résultant du bénéfice canonial (*Comm. d'interprétation*, 24 nov. 1920). Si le traitement permet de percevoir la prébende, on ne voit pas pourquoi, contrairement au texte tout à fait général du c. 420, § 1, 2°, il serait un obstacle à la perception des distributions quotidiennes. J. C.

Consultations

I

Les marchés de dupe.

« Dans notre région, les paysans et les maquignons ne révèlent jamais les vices occultes des chevaux qu'ils vendent.

Les plus honnêtes n'hésitent pas à agir de la sorte. Aussi l'acheteur ignore-t-il pendant toute la période d'essai s'il a conclu un marché profitable ou non. S'il a été trompé, il prend son mal en patience, jusqu'au moment où, grâce au même procédé, il parviendra à se débarrasser du cheval vicieux. La coutume peut-elle justifier cette pratique? Est-il opportun que le curé profite de l'explication du 7e commandement de Dieu pour déclarer injustes ces marchés? »

R. Dans cette question, on peut distinguer trois parties. La coutume peut-elle enlever à certains procédés du vendeur le caractère injuste qu'ils auraient en d'autres circonstances? A supposer qu'il n'y ait pas injustice, les réticences ou les paroles employées constituent-elles, en l'occurrence, un mensonge? Si l'on répond affirmativement aux deux questions ou à l'une d'elles, est-il opportun de dénoncer publiquement ces fautes et de troubler la bonne foi des « honnêtes » paysans ou maquignons?

1. Saint Alphonse de Liguori donne aux confesseurs un conseil qui mérite considération : « Il faut remarquer que, si l'on rencontre des contrats passés depuis longtemps dans les usages d'une région, dans celles-là surtout où des missions ont été prêchées, le confesseur ne doit pas les condamner sans un examen préalable de toutes les circonstances : à première vue, en effet, beaucoup de contrats paraissent usuraires ou injustes, mais ensuite, tout bien pesé, on ne peut les regarder comme tels » (1).

Les principes sur l'obligation de révéler les défauts de l'objet mis en vente sont bien connus (2).

1° Quand les défauts sont *apparents*, le vendeur n'a aucune obligation de les manifester. Celui qui achèterait un cheval sans aucun examen montrerait suffisamment par cette

(1) *Praxis confessarii*, c. 2, n. 44. — (2) S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, lib. III, tr. 5, cap. 3, n. 823.

hâte ou cette négligence qu'il veut avoir la bête à tout prix, quels qu'en soient les défauts.

Si le vendeur cependant se rend compte que le client, tout en voyant les défauts de l'animal, ignore absolument qu'ils diminuent la valeur de la bête ou même la rend impropre à certains usages, il devra ou bien l'avertir ou diminuer son prix, d'après les règles qui sont données pour les défauts cachés.

2° Si le *défaut* est *caché,* quelques distinctions s'imposent.

Le vice *qui change* pour l'acheteur *la nature* de l'objet doit toujours être déclaré; sans quoi, la matière même du consentement a fait défaut. Supposons un acheteur qui cherche une monture et non un cheval de trait dont il n'a que faire, et auquel on présente un cheval inapte au premier usage.

L'obligation incombe aussi au vendeur de déclarer les défauts cachés *gravement dommageables* à l'acheteur. Ce serait le cas d'un cheval extrêmement ombrageux et qui exposerait fréquemment son cavalier à des chutes dangereuses.

Si l'acheteur *questionne* le vendeur sur un *défaut déterminé*, montrant ainsi qu'il exige une qualité spéciale soit pour conclure le contrat, soit pour le conclure à tel prix, le vendeur doit répondre sincèrement; faute de quoi, le consentement serait également vicié par l'erreur. Nous disons : *déterminé*, car tous savent qu'à entendre les marchands, tout ce qu'ils offrent est de bonne, d'excellente qualité; leur marchandise est solide, durable, agréable, etc. Personne n'est dupe de ces éloges généraux, quels que soient le ton d'assurance ou l'insistance avec lesquels ils sont présentés.

Si le vendeur déclare suffisamment qu'*il ne garantit point* les qualités de l'objet, l'acheteur sait à quoi s'en tenir. Il n'a d'autre ressource que d'examiner avec plus de soin la chose qu'on lui propose. Même dans ce cas, évidemment, le vendeur ne pourrait cacher un défaut vraiment nocif. Il ne pourrait non plus exiger un prix dépassant la limite la plus élevée du juste prix. Résigné à n'avoir pas l'objet tel qu'il le désire,

l'acheteur veut cependant en avoir pour son argent.

Les moralistes ont depuis longtemps admis la justice des marchés conclus dans ces conditions.

Puisque l'obligation de manifester les défauts cachés provient uniquement de la nécessité d'écarter l'*erreur*, une coutume, dont l'honnêteté est d'ailleurs contestable à d'autres points de vue, peut enlever à certains marchés toute note d'injustice.

L'usage peut donner à certaines formules un sens qu'elles n'ont point par elles-mêmes et dans des circonstances différentes. Dès lors, si dans une région déterminée une catégorie de marchands est connue comme refusant tout renseignement et tout engagement sur les défauts cachés de leur marchandise, l'acheteur ne pourra raisonnablement exiger qu'une chose : ne pas se voir livrer un objet positivement dommageable ou d'une qualité notablement inférieure au prix payé.

Mais ici une restriction importante s'impose.

La solution vaut seulement dans la mesure où les formules ne trompent point le client ; dans le cas examiné, sur le marché où ces procédés ont cours. Aussi, l'acheteur trompé dans son attente ne pourrait-il revendre la marchandise, sans manifester ses défauts cachés, sur un autre marché, dans une autre région où des mœurs plus honnêtes n'ont point généralisé l'emploi de pareilles formules. Libre à lui d'essayer de s'en défaire auprès d'un de ces paysans ou maquignons, pour lesquels la vente et l'achat comportent une part assez large de risques et d'aléa. Il n'y a point là compensation, comme quelques-uns se l'imaginent. La nouvelle vente est justifiée par les motifs qui ont exclu la condamnation de l'ancienne.

Quoi qu'on en dise, dans le monde des marchands de chevaux et chez d'autres encore, ces mœurs ne datent point d'après guerre. Lessius, Lugo, Laymann, Tamburini, Habert, saint Alphonse et les autres moralistes des XVII^e^ et

XVIII^e siècles, interrogés à ce sujet, avaient déjà proposé les solutions données ci-dessus (1).

2. Les marchands qui en usent de la sorte se rendent-ils coupables de *mensonge?* Distinguons encore ici le milieu. Sur les marchés et dans la région où leurs formules, en soi trompeuses, sont devenues chose courante, elles ne trompent personne. S'ils en agissaient de même en d'autres régions, ils se rendraient certainement coupables de mensonge injuste.

Mais, dira-t-on, s'ils remarquent un acheteur étranger à leur milieu et qui se fie à leur parole, peuvent-ils lui vendre un animal en célant ses défauts cachés et affirmer qu'il possède les qualités sur lesquelles l'acheteur interroge?

Si la précision avec laquelle l'acheteur interroge montre à la fois sa volonté de conclure le contrat à des conditions déterminées et sa confiance dans les dires du vendeur, celui-ci tromperait injustement en affirmant les qualités ainsi désignées et qui font défaut à la marchandise.

Il y aura pourtant parfois quelque difficulté à déterminer le degré de précision des questions posées et de la confiance accordée aux réponses. Le vendeur peut légitimement présumer une certaine connaissance chez l'acheteur. Au risque de déprécier notablement sa marchandise, il ne doit pas empêcher le client imprudent de faire un marché peu avantageux, si les règles extrêmes de la justice dans la vente sont sauves. Mais il y aurait injustice à profiter de cette imprudence pour livrer au client une marchandise vraiment inférieure au prix exigé.

3. Est-il opportun de s'élever en chaire contre ces pratiques?

On évitera d'abord d'affirmer l'*injustice* de pratiques dans lesquelles l'acheteur n'est pas vraiment induit en erreur.

D'autre part, on inculquera fortement ce principe qu'on ne peut tromper son prochain, parce qu'on a été trompé soi-

(1) Voir S. Alphonse, *Theol. mor.*, t. II, éd. Gaudé, notes au n. 823.

même. Le fait d'avoir acheté un cheval vicieux, d'une valeur notablement inférieure à son prix, n'autorise pas à le revendre sans révéler ses défauts, en dehors du milieu où tous savent que le marché se fait dans ces conditions.

Sans être formellement injustes, ces pratiques dénotent souvent une mentalité peu honnête ; sans constituer des mensonges formels, elles favorisent l'insincérité et même la fraude. A ce double titre, il faut s'efforcer de les combattre. D'autre part, il n'est jamais opportun d'exiger ce qu'on est sûr de ne pas obtenir, à moins qu'il ne s'agisse d'un devoir sur lequel le droit divin ne permet pas de transiger et que le silence doive passer pour une approbation.

Nous conseillerions donc de ne pas s'attacher en chaire à flétrir ou à blâmer telle ou telle pratique déterminée, à moins qu'elle ne soit certainement et gravement malhonnête. Il sera plus utile de recommander en général la sincérité, la charité et la justice. On pourra, avec fruit, attaquer le mal indirectement, surtout chez les enfants, en développant en eux les motifs d'amour dans la pratique religieuse et l'exercice de la charité envers le prochain.

A l'égard des pénitents, la même tactique semble aussi plus fructueuse et plus opportune. Si on les amène à ne pas se contenter du devoir strict à l'égard de Dieu, si on peut obtenir qu'ils se dessaisissent d'une part de superflu ou qu'ils rendent volontiers service, on diminuera d'autant l'égoïsme qui est au fond de toutes les pratiques peu honnêtes dans le commerce. La prière mieux faite, les sacrements plus fréquentés, une direction individuelle sage et progressive, réaliseront, plus lentement qu'on ne l'aurait voulu, mais beaucoup plus sûrement que les reproches publics, et même l'énoncé de la pure doctrine, les transformations désirées.

J. CREUSEN, S. J.

II

L'oraison « pro anniversario electionis S. Pontificis ».

Dans ma paroisse nous célébrons le 6 février la fête de saint Amand, Patron du lieu, sous le rite double de 1re classe avec octave. Ce jour coïncide avec l'anniversaire de la Création de Sa Sainteté le Souverain Pontife Pie XI, et le Directoire diocésain prescrit d'ajouter à toutes les messes qui ne sont pas de Requiem l'oraison pour le pape. Cette prescription du Directoire nous regarde-t-elle et devons-nous, malgré notre fête de 1re classe, ajouter dans toutes les messes cette oraison ou bien ne devons-nous pas plutôt la renvoyer au lendemain, ou peut-être tout simplement l'omettre? Si nous devons la dire le jour même, ne devons-nous pas à la messe solennelle où il n'y a pas d'autre commémoraison, l'ajouter *sub prima conclusione*?

R. Avant la réforme des rubriques cette oraison ne se disait jamais aux fêtes doubles de 1re classe, quelles qu'elles fussent, ni aux messes qui leur étaient assimilées : dimanche des Rameaux, vigile de la Pentecôte, vigile de la Noël, messes votives solennelles *pro re gravi*. Si l'empêchement était accidentel, l'oraison était simplement omise cette année là ; si, au contraire, l'empêchement était perpétuel, l'anniversaire était remis et fixé une fois pour toutes au premier jour libre dans le calendrier perpétuel. Et on appliquait cette règle aussi bien dans le cas d'un empêchement perpétuel dans une église particulière que dans celui d'un empêchement perpétuel dans l'Église universelle ou dans tout le diocèse, et par conséquent en ce cas le dit anniversaire était célébré dans cette église particulière à un autre jour que dans le reste de l'Église ou du diocèse.

Cependant, les nouvelles rubriques sont venues modifier quelque peu cette législation.

Pour plus de facilité distinguons entre le cas de l'occurrence accidentelle et celui de l'occurrence perpétuelle.

A. Occurrence accidentelle. — Dans le cas d'une occurrence accidentelle, l'anniversaire n'est jamais transféré, mais on en fait la commémoraison le jour même à toutes les

messes basses et aussi, à moins que dans cette église on ne célèbre la messe votive solennelle de l'anniversaire, à toutes les messes chantées et conventuelles, excepté seulement si l'anniversaire est en occurrence avec un des jours qui n'admettent pas même la commémoraison de la messe votive solennelle *pro re gravi* (1). Ces jours exceptés sont le jour des morts, et, à l'exception des lundis et mardis de Pâques et de Pentecôte, auxquels cette commémoraison est permise, les fêtes de Notre-Seigneur qui dans l'Église universelle se célèbrent sous le rite double de 1re classe primaire (2). Ces jours la commémoraison de l'anniversaire doit être simplement omise.

Dans son commentaire, d'ailleurs remarquable, sur les nouvelles rubriques BREHM (3), et il est suivi en cela par le P. MARTINEZ DE ANTOÑANA (4), croit pouvoir affirmer que la commémoraison de ces anniversaires doit s'omettre également le dimanche des Rameaux et la veille de la Pentecôte, puisque ces jours ont le privilège de l'oraison unique et excluent les collectes. Mais, comme le font très justement remarquer les *Ephemerides liturgicae* (5), le décret 3575 du 18 mai 1883 ad 7 et 8, qui prescrivait cela, doit s'interpréter maintenant conformément aux nouvelles rubriques, et il n'est plus absolument vrai que ces messes se célèbrent nécessairement avec une oraison unique, puisqu'elles admettent certaines *Imperata pro re gravi* et la commémoraison de la messe votive solennelle *pro re gravi*, ce qui d'après la rubrique donnée plus haut comporte la commémoraison des anniversaires en question.

Quoi qu'il en soit, une chose est admise par tous : dans le

(1) *Additiones et Variationes in Rubricis Missalis*, Tit. II, n. 5. — (2) Ce sont les fêtes de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques avec les trois jours qui précèdent, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la très Sainte Trinité et la Fête-Dieu. — (3) *Synopsis Additionum et Variationum in editione typica Missalis Romani factarum*, pp. 267-268. — ID. *Die Neuerungen im Missale*, pp. 70-71. — (4) *Manual de Liturgia Sagrada*, t. I, p. 301. — (5) *Ephemerides Liturgicae*, t. XXXV, 1921, p. 243.

cas d'une occurrence accidentelle d'un de ces annniversaires avec un double de 1re classe quelconque, à l'exception seulement des quelques fêtes énumérées plus haut, que l'occurrence d'ailleurs soit commune à toute l'Église ou à tout le diocèse, ou qu'elle soit propre à une église particulière, la commémoraison de l'anniversaire *doit* s'ajouter à toutes les messes.

B. Occurrence perpétuelle. — Ici encore nous distinguons deux cas.

A) *Occurrence perpétuelle dans toute l'Église ou dans tout le diocèse.* Lorsqu'un des anniversaires du Souverain Pontife est dans *toute l'Église* en occurrence perpétuelle avec un double de 1re classe ou avec le jour des morts, ou bien avec la vigile de la Noël, cet anniversaire est remis et fixé, une fois pour toutes, au premier jour libre dans le calendrier de l'Église universelle ; c'est-à-dire au premier jour qui dans le calendrier n'est pas occupé par un double de 1re classe ou un des offices susmentionnés. On transfère de la même façon au premier jour libre dans le calendrier perpétuel du diocèse, l'anniversaire de l'évêque qui, dans *tout le diocèse*, serait en occurrence perpétuelle avec un des offices indiqués plus haut, ou qui coïnciderait avec un des anniversaires du Souverain Pontife (1).

B) *Occurrence partielle dans une église particulière.* Tous sont d'accord pour dire que dans ce cas l'anniversaire ne se transfère plus ; la rubrique précédente, en spécifiant que cette translation doit se faire dans tel cas d'occurrence perpétuelle, exclut les autres. Il s'en suit que nulle part les anniversaires du pape ne se célèbrent plus un autre jour que celui fixé pour l'Église universelle, ni les anniversaires de l'évêque un autre jour que celui fixé pour le diocèse.

2. Mais alors, faudra-t-il dans ce cas faire la commémo-

(1) *Additiones et Variationes*, Tit. II, n. 6.

raison de l'anniversaire ou faudra-t-il simplement l'omettre?

D'après BREHM (1), les rubriques ne traitent pas ce cas, et il croit pouvoir en déduire, non toutefois sans quelque hésitation, que la commémoraison pourrait bien devoir s'omettre.

Nous avouons ne pas comprendre l'argument de Brehm et ne pouvoir partager son opinion. Et d'abord est-il vrai que le cas n'est pas tranché par les nouvelles rubriques? La règle donnée par les *Variationes* II, 5, est tout à fait générale; rien, absolument rien ne la restreint au seul cas d'occurrence accidentelle. Dès lors, puisque la loi ne distingue pas, pourquoi devrions-nous distinguer? C'est donc elle qui devra s'appliquer chaque fois que l'anniversaire ne devra pas être transféré en vertu du n° 6; mais cette loi impose la commémoraison de l'anniversaire tous les jours, à l'exception seulement de ceux où la commémoraison de la messe votive solennelle *pro re gravi* est prohibée, ce qui n'est pas le cas pour les doubles de 1re classe d'une église particulière.

Mais admettons que les rubriques ne traitent pas explicitement notre cas; nous croyons que, même alors, l'ensemble de ces rubriques et leur esprit feraient plutôt admettre la conclusion contraire. Lorsqu'on a supprimé la translation des fêtes de l'Église universelle en occurrence perpétuelle avec un office prévalent d'une église particulière, on n'a pas voulu cependant que ces fêtes soient complètement supprimées dans ces églises et c'est pour cela qu'on leur a laissé, même aux doubles de 1re classe, une partie au moins de leur commémoraison. Ne doit-on pas appliquer ici le même principe? Ces anniversaires en occurrence perpétuelle avec une fête d'une église particulière ne se transfèrent plus non plus. Est-il admissible que ces mêmes nouvelles rubriques aient voulu dans certaines églises les réduire perpétuellement à rien?

(1) *Synopsis*, p. 269. — *Die Neuerungen*, p. 72. — Cf. aussi MARTINEZ, *op. cit.*, pp. 301, 303.

Nous aurions compris que leur commémoraison eût dû être supprimée dans le cas d'occurrence accidentelle ; nous ne comprenons pas qu'elle doive être faite dans le cas d'occurrence accidentelle et omise dans l'occurrence perpétuelle. A moins donc que l'autorité compétente n'en décide autrement, nous pensons que le jour de la fête du Patron du lieu, et en général aux doubles de 1re classe d'une église particulière, on doit à toutes les messes ajouter la commémoraison des anniversaires du pape et de l'évêque.

Nous croyons de même que cette oraison devra s'ajouter ce jour aux messes votives solennelles *pro re gravi* et à celles qui se célébreraient *ad instar*, par exemple à la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois. Ce qui nous le fait croire, c'est que cette oraison a au moins les prérogatives de l'*Imperata pro re gravi*, et celle-ci doit s'ajouter aux messes votives solennelles.

Quant à la place de l'oraison, elle vient après toutes les commémoraisons et les oraisons prescrites par les rubriques (1), et en aucun cas, pas même aux doubles de 2me ou de 1re classe, on ne l'ajoutera à l'oraison de la messe sous la première conclusion. Nous croyons en effet avec Brehm et d'autres (2) que le décret 2837 du 22 mai 1841 prescrivant le contraire dans certains cas a été abrogé par les nouvelles rubriques.

Jos. Pauwels, S. I.

Bulletin canonique

1. La typographie vaticane vient d'achever l'impression du tome II des *Fontes Codicis i. c.* Il ne comprend que 180 documents, tandis que le tome premier nous en donnait 364. Mais leur étendue suffit à remplir

(1) *Additiones et Variationes*, Tit. II, n. 5. — (2) *Synopsis*, p. 152 ; *Die Neuerungen*, p. 71. — Martinez, *op. cit.*, p. 302. — *Ephemerides Liturgicae*, *loc. cit.*, p. 243. — Il est vrai qu'à la p. 269 de sa Synopsis, Brehm dit le contraire, mais cela n'est pas reproduit dans le Neuerungen.

1012 pp., soit cinquante de plus que dans le volume précédent. On y rencontre des Bulles de la plus haute importance ou d'un intérêt très particulier pour la discipline ecclésiastique, p. ex. les constitutions et encycliques de Benoît XIV pour l'année jubilaire (1750), sur la censure des livres (*Sollicita ac provida*, 9 iul. 1753), sur les rites Orientaux (*Allatae sunt*, 26 iul. 1755; *Ex quo*, 1 mart. 1756), etc. Au point de vue doctrinal, citons la constitution *Auctorem fidei* (28 aug. 1794) contre le Concile de Pistoie, les encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX contre le libéralisme et les erreurs modernes, etc. Le *Syllabus* a été reproduit à la suite de l'encyclique *Quanta cura* (8 déc. 1869). Ainsi la nouvelle collection (1) rendra souvent service aux professeurs de dogme.

L'exécution typographique mérite les mêmes éloges que celle du premier volume.

2. Le vœu fut plusieurs fois déjà exprimé dans cette Revue de voir l'enseignement du droit canonique entrer dans la voie largement ouverte par le Code, c'est-à-dire revendiquer tout son objet et le traiter d'après ses principes et ses méthodes, qui ne sont point ceux de la théologie morale. Des nécessités d'ordre pratique justifieront quelque temps encore une division moins tranchée et les Manuels adaptés à cette organisation des études garderont leur raison d'être. MM. Claeys-Boûûaert et Simenon, professeurs l'un au grand Séminaire de Gand, l'autre au grand Séminaire de Liége, ont été guidés par cette considération dans la composition de leur nouveau manuel. Dans ce *Manuale iuris canonici ad usum Seminariorum* (2), ils ont donc omis les sacrements (excepté l'Ordre) et les indulgences, la section *De temporibus sacris* et le titre XIX du Livre III *De voto et iureiurando*. Tout le reste du droit est exposé avec plus ou moins de développement d'après l'importance de la matière dans l'enseignement donné au grand Séminaire.

On saura gré aux savants auteurs de n'avoir pas omis le traité de la censure et de la prohibition des livres et d'avoir donné des développements assez étendus aux traités *De religiosis* et *De processibus*. Un usage fréquent du petit texte a permis d'accumuler dans ce fort volume de huit cents pages beaucoup plus de renseignements et de discussions qu'il ne pourrait paraître à première vue. L'ordre du Code a été constamment respecté,

(1) *Codicis iuris canonici fontes* cura Emi. Petri Card. Gasparri editi. Volumen II, Romani Pontifices, A. 1746-1865. N. 365-544. Romae, Typ. polygl. vaticana, 1924. 27 × 17 cm, XII-1012 pp. Prix : 45 Lires, à l'étranger, franco : 54 fr.

(2) F. Claeys-Boûûaert-G. Simenon, *Manuale Iuris Canonici* ad usum Seminariorum. Gandae-Leodii, apud Auctores, 1924. 26 × 17 cm, XVI-802 pp. Prix : 20 fr.

sauf dans l'explication des peines appliquées aux différents délits. Ici même l'on peut se demander si l'utilité des confesseurs exige ce sacrifice : il est si facile de donner une liste des censures et peines vindicatives d'après l'étendue des pouvoirs d'absolution. Il n'y a pas lieu d'insister sur ce détail.

Le Manuel de MM. Claeys et Simenon possède des qualités qui le recommandent à l'attention du clergé et même des spécialistes. Les introductions historiques sont faites avec une compétence et un soin particuliers et la bibliographie est d'une abondance remarquable pour un manuel classique. Sur les questions controversées, on trouve presque toujours l'indication des principales opinions en présence et, fait plus rare dans ce genre d'ouvrages, des solutions souvent très personnelles. Les deux collaborateurs sont parvenus à se mettre d'accord sur toutes les interprétations proposées : la sûreté et la modération de la doctrine n'ont pu qu'y gagner.

Signalons quelques solutions d'intérêt plus général. Les fidèles privés d'une manière habituelle de l'usage de la raison, bien qu'assimilés aux enfants (c. 88, 3), sont passibles des peines ecclésiastiques, s'ils ont agi dans les intervalles lucides (c. 2201, n. 161). — En supposant même que la nullité résultant de l'empêchement de crime soit une peine, l'ignorance même invincible n'y soustrairait pas le délinquant en vertu du c. 2229, § 3, 1° ; car cette nullité serait une peine vindicative *latae sententiae* (n. 167). — Les conditions exprimées à l'ablatif absolu dans les rescrits ne sont pas essentielles, du moins par elles-mêmes (n. 200). — Les privilèges acquis aux Ordres religieux par communication ne sont pas supprimés par le c. 613, § 1 (n. 670). — Au n. 191, 2 les auteurs maintiennent que le c. 33 ne permet pas d'utiliser au même moment deux manières de supputer le temps, même s'il s'agit de deux obligations diverses. Nous avouons ne pas voir encore la contradiction impliquée dans l'opinion opposée. — Le simple vicaire paroissial (*coadiutor*) ne peut entendre les confessions des paroissiens en dehors du diocèse. Un *videtur* paraît trop modeste pour affirmer cette conséquence nécessaire du c. 874, confirmée par la réponse de la Commission d'interprétation (16 oct. 1919), que citent les auteurs. — La confession faite par une religieuse à un confesseur dépourvu de pouvoirs spéciaux est valide même si elle l'a fait appeler, mais elle peut, dans ce cas, être illicite. Pour cette confession la condition du lieu est essentielle à la validité. Sur ce dernier point l'argumentation des savants professeurs ne nous a pas convaincu. Ces quelques citations suffisent à montrer l'intérêt du *Manuale iuris canonici*.

3. Paru vers le milieu de la grande guerre, le traité sur *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclésiastique belge* a pu d'abord passer inaperçu, surtout à l'étranger. Il s'est pourtant répandu assez rapidement pour permettre une édition nouvelle, que la promulgation du Code n'eût

pas rendue nécessaire (1). Ce fait marque un nouveau succès pour les travaux théologiques des professeurs du grand Séminaire de Bruges.

L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, trois questions sont successivement étudiées : la propriété des cimetières en Belgique, le caractère de la sépulture sous le régime actuel, la portée des principales dispositions du décret du 23 Prairial, an XII (12 juin 1804), qui est encore, en Belgique, la principale loi organique sur les sépultures.

L'étude de la condition juridique des cimetières en droit belge amène les auteurs à examiner et à justifier les principes du droit public ecclésiastique sur la sépulture. Ce sujet constitue, on le sait, un chapitre important dans les controverses sur les rapports de l'Église et de l'État.

Dans la seconde partie, qui compte plus de trois cents pages, l'histoire et la législation des fabriques d'églises en droit belge et français sont exposées avec une abondance de renseignements qui ne le cède en rien à la précision et à la sûreté de la doctrine juridique. Il n'était pas possible de traiter convenablement l'organisation et le rôle des fabriques d'églises sans étudier un grand nombre de questions plus générales sur l'exercice public du culte, son temporel, la police des églises, etc. On voit dès lors que l'intérêt de cet ouvrage déborde beaucoup l'objet spécial désigné par son titre. Si le clergé français et étranger peut y chercher des lumières sur ses obligations et ses droits particuliers, les jurisconsultes, surtout ceux qui s'occupent de droit public, auront grand avantage à consulter, ou plutôt à étudier plusieurs parties de ce beau traité. On peut voir, par exemple, la discussion sur le caractère juridique des fabriques d'églises, établissements d'utilité publique et non établissements publics, avec ses très graves conséquences (n. 75, ss.). Le système constitutionnel belge ne permet pas de considérer le culte comme un service public et l'administration des biens de fabriques comme une branche de l'administration générale. D'où il suit que « les fabriciens ne sont pas des fonctionnaires publics, des agents du gouvernement ».

Ceux qui s'intéressent à la philosophie du droit trouveront ici (p. 114, ss.) de précieuses indications sur les controverses touchant les personnes morales comme sujets de droits. Une légère critique, ou plutôt une remarque : même si l'on se refuse à voir dans la personne morale une entité réelle, distincte de celle de ses membres, et, comme telle, véritable sujet de ses droits, on devrait, ce semble, éviter de l'appeler « un être moral fictif », créé soit par l'Église, soit par l'État (cf. n. 78). L'expression trahit sans doute la pensée même du savant canoniste : car il ne peut voir dans la personnalité juridique une pure fiction. Elle constitue un ensemble de

(1) C. Van Coillie — A. De Meester, *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclésiastique belge.* 2e éd., Bruges, Desclée, 1924. 26 × 18 cm, xvi-508 pp.

droits réels. A grouper ces droits sous un terme commun, désignant une véritable collectivité ou ses mandants ou même une institution, il n'y a non plus aucune fiction au sens strict. On voudrait voir écarter une expression qui risque de renforcer les théories inconsistantes de l'Étatisme. Que le lecteur d'ailleurs se rassure ; rien dans ce beau livre ne favorise semblables erreurs.

4. Le R. P. Matth. C. a Coronata est avantageusement connu par son excellent traité *De locis et temporibus sacris* (1). Il nous annonce des *Institutiones iuris canonici* et nous offre déjà, comme introduction, un volume intitulé : *Ius publicum ecclesiasticum* (2). Par une singulière innovation, il introduit dans ce traité, parmi les questions spéciales, à côté des Concordats, du Placet royal, des immunités, un long chapitre sur les sources du droit canonique. Sans doute, dans les manuels ou les grands commentaires du droit ecclésiastique, l'étude des sources se trouve assez près du livre consacré au droit public. Mais c'est pour des motifs tout différents d'une connexion particulière entre ces deux objets.

Dans ce traité de droit public, le R. P. paraît moins original que dans l'étude si fouillée des cc. 1154-1254. Il nous présente cependant un exposé critique et suffisamment développé des meilleures théories sur le droit public externe de l'Église. Comme il nous en avertit dans sa préface, il s'est surtout inspiré des doctrines du Card. Cavagnis, bien qu'il puise beaucoup dans l'excellent ouvrage du P. Wernz. Quelques assertions pourront servir à caractériser la position prise par le professeur de Gênes.

L'Église n'a pas à sa disposition, par un droit immédiat et qui lui soit propre, l'usage de la force armée pour défendre ses prérogatives, et sa liberté, son autorité ; mais elle peut exiger que l'État fasse respecter ses décisions et la défende même par la force des armes. A défaut de l'État, l'usage de la force armée peut être dévolu à l'Église (nn. 72-73). Il ne faut pas reconnaître à l'Église le droit de glaive, c'est-à-dire de punir ses fils rebelles par la mutilation corporelle ou la mort (n. 74). — Les concordats sont des pactes bilatéraux au sens large ou des pactes bilatéraux inégaux dans le sens suivant : pour certaines concessions, ils sont des pactes strictement bilatéraux ; en certains articles, ils ne concèdent qu'un *ius ad rem* et non un *ius in re* ; enfin, certaines concessions sont de purs privilèges. L'auteur démontre surtout sa thèse en s'appuyant sur les formules mêmes de plusieurs concordats, dans lesquels les SS. Pontifes déclarent s'engager strictement et en justice à remplir certaines obligations acceptées vis-à-vis du pouvoir civil (n. 125, ss.). Toutes les immunités ecclésiastiques ne

(1) *De locis et temporibus sacris*, tractatus theorico-practicus. Taurini-Romae, 1922. — (2) Matth. Conte a Coronata, *Ius publicum ecclesiasticum*. Introductio ad institutiones canonicas, ad usum scholarum. Taurini-Romae, Marietti, 1924. 23 × 15 cm, xx-268 pp. Prix : 12 lires.

peuvent s'expliquer de la même manière ; les unes procèdent formellement du droit divin, les autres du droit canonique précisant le droit divin, d'autres enfin du droit civil (n. 150, ss.). On peut se demander si le droit de posséder et d'administrer les biens nécessaires à l'Église peut être appelé une immunité. Nous ne ferons cependant pas un reproche à l'auteur de pousser ainsi la distinction au delà des limites nécessaires ; les lecteurs, surtout les élèves, la remarqueront d'autant mieux. A la manière dont l'auteur cite Noval (*Codificationis i. c. recensio*, n. 52), il semble adopter sa définition des lois *implicitement* contenues dans le Code « quae ex eo deducuntur directe, quia in lege ibidem expressa includuntur, *tamquam conclusio in principio, vel species in genere, vel pars in toto, vel id quod minus in eo quod maius est* ». On peut voir que nous adoptons cette explication dans l'*Epitome*, I², n°. 56, 60. L'un ou l'autre ouvrage est cité de seconde main, qui aurait mérité un examen personnel : tel, Vermeersch, *La tolérance ;* P. Fournier n'est pas cité dans le chapitre sur les sources du droit canonique. Les collections antérieures à Gratien sont d'ailleurs énumérées sans indication suffisante de leur caractère et de leur importance relative. L'auteur a rédigé sa bibliographie avec moins de soin que dans le traité précédent et les textes français ou allemands, reproduits en notes, sont parfois bien incorrects. Ces quelques critiques n'atteignent pas les mérites essentiels d'un ouvrage, qui atteint son but : donner une excellente vulgarisation des doctrines sur le droit public de l'Église.

5. Désirant fournir à ses élèves un texte de cours, le R. P. BLAT, o. p. (1), édite le commentaire du livre V du Code avant celui du livre IV. Nous avons, dans un compte-rendu précédent, dit à nos lecteurs les qualités de l'ouvrage publié par le professeur de l'Angelico et les inconvénients de sa méthode (Cf. *N. R. Th.*, 1924, p. 308).

Dans ce volume, comme dans les trois premiers du même ouvrage, le savant auteur fournit à ceux qui veulent étudier par eux-mêmes, des éléments de solution pour les cas difficiles, grâce à ses nombreuses citations de documents antérieurs au Code. Mais on y cherche vainement une opinion sur quelques-uns des problèmes ardus soulevés par certains textes en cette matière souvent si obscure. Sans doute, le R. P. BLAT, contrairement à d'autres commentateurs, voit dans la dénonciation calomnieuse aux *Superiores* du c. 2363 un cas différent de la dénonciation judiciaire visée par le c. 894 ; mais il ne nous donne aucune indication sur les difficultés et controverses suivantes : les différents cas d'ignorance *grave* dans le système du Code (cf. c. 2202) ; la réserve de la censure portée par précepte particulier,

(1) Fr. Alb. BLAT, o. p., *Commentarium Codicis iuris canonici.* Romae apud auctorem aut apud Ferrari, 1924. Liber V, *De delictis et poenis*, VI-334 p. Prix : 16 lires (à l'étranger : 16 fr.). — *In lib. II de Personis* (ed. alt.) *Appendix*, 36 p. Prix : 2 lires (ou 2 fr.).

sans mention formelle de cette réserve (c. 2245) ; le cas du confesseur qui absout d'une manière coupable avec la seule juridiction suppléée (c. 2366) : la nécessité d'une profession solennelle pour encourir l'excommunication du c. 2342, § 3, etc.

Une heureuse amélioration typographique est l'inscription au recto des pages, dans le coin supérieur, du canon commenté.

Le tome V est accompagné d'un *Appendix* au tome II, contenant les réponses de la Commission d'interprétation ou des Congrégations sur le livre *de personis*.

6. A peine paru, le décret de la S. Congrégation des Religieux autorisant les Moniales de France et de Belgique à demander la profession solennelle (1) suscita de la part des intéressés et de leurs Supérieurs réguliers ou Visiteurs les questions les plus variées. Il n'est pas étonnant que le R. P. Vermeersch ait vu affluer chez lui ces consultations. Il a fait œuvre utile en publiant ses réponses dans le *Petit catéchisme des vœux solennels* (2). Des cinq chapitres dont cet opuscule se compose, le troisième est le plus intéressant : les conséquences de la solennité. Deux séries de questions présentent une importance particulière : les questions relatives au vœu de pauvreté et celles qui concernent la clôture. Impossible de résumer ici les conclusions du R. P. Vermeersch ; par la force des choses, elles sont morcelées comme l'objet même des difficultés qu'elles veulent résoudre. D'ailleurs cette brochure du savant canoniste paraît indispensable à tous ceux qu'intéresse immédiatement la transformation si importante du droit des Moniales en France et en Belgique. Elle complète heureusement l'excellente plaquette du P. Jombart, s. i. : *Les Moniales*. Discipline des vœux simples et passage à la profession solennelle (3).

7. On peut signaler ici l'*Epitome Theologiae moralis* du P. Telch (4). Par les parties canoniques, il se rattache à l'objet de ce bulletin. Cette sixième édition a été revue avec un soin particulier à en juger par la longue liste des modifications et additions, énumérées sur une feuille spéciale. Plusieurs appendices complètent la doctrine exposée dans le corps de l'ouvrage, par exemple un catalogue de péchés graves, une longue liste d'opinions probables avec indication des autorités qui les appuient, l'énu-

(1) *S. Congr. de Religiosis,* Secr. 23 iun. 1923 (et non 1913, contrairement à l'erreur typographique répétée dans le Catéchisme). — *A. A. S.*, xv (1923), 357. — *N. R. Th.*, 1923, 433. — (2) A. Vermeersch, s. i., *Petit catéchisme des vœux solennels*. (Museum Lessianum). Bruges, Beyaert, 1924, (24×15 cm), 52 p. Prix : 1 fr. 50. — (3) Louvain, 11 rue des Récollets. Prix : 1 fr. 50. — (4) C. Telch, *Epitome theologiae moralis universalis* per definitiones, divisiones, etc. excerpta e summa Th. Mor. R. P. H. Noldin, s. i. Ed. 6ª. Oeniponte, F. Rauch, 1924, — (17×9 cm), xlii-752 p. Prix : 4 MK (or).

mération des diocèses et des pays où le décret *Tametsi* a été ou n'a pas été promulgué, etc.

L'une ou l'autre opinion proposée par l'auteur pourra étonner, par exemple 50 fr. serait la matière absolument grave du vol, c'est-à-dire un peu plus de dix francs-or (p. 145, n. 24); l'absolution directe du complice in peccato turpi semble autorisée d'une manière trop large, en dehors du danger de mort, si la confession faite à un autre prêtre expose un des deux coupables à *perdre gravement son honneur* (p. 209, n. 11). L'usage de la science acquise au confessionnal devrait, depuis les formules si claires des cc. 889 et 890, être mieux distingué de la violation du sceau sacramentel.

Peut-être apprend-on par le maniement habituel de cet *Epitome* à s'y orienter facilement; à première lecture, l'ordre suivi dans chaque partie semble déroutant. Il reste que, par la solidité de la doctrine et l'abondance des renseignements, il pourra rendre de bons services. J. Creusen, s. i.

Bibliographie

J. Maréchal, s. i. **Études sur la Psychologie des mystiques** (*Museum Lessianum*), t. i. Bruges, Beyaert, 1924, 22 × 14 cm, 268 p. Prix : 12,50 fr.

Ce premier volume réunit trois articles très remarquables et qui furent très remarqués, publiés jadis dans différentes revues. Le premier aborde une question de principe très importante : la légitimité et la valeur de la méthode empirique appliquée à l'étude des phénomènes religieux; le R. P. y marque fermement les limites des méthodes expérimentales; ces pages contiennent aussi la meilleure critique des essais tentés, depuis environ un demi-siècle, par les différents philosophes non catholiques qui ont exploré ce terrain. — Le second est une analyse aussi originale que profonde de cette question, trop peu étudiée, du jugement de réalité et du jugement de présence. — Le troisième a pour objet de montrer ce qui caractérise, même au point de vue phénoménal, la mystique orthodoxe de toutes ses contrefaçons. Ces études, bien qu'avant tout philosophiques, ne seront pas moins utiles aux théologiens et aux apologistes, qu'aux philosophes eux-mêmes. Ils y trouveront des pages excellentes, non seulement sur l'extase, étudiée ex professo, mais encore sur la psychologie de la grâce et les rapports entre la nature et le surnaturel. L'éloge du philosophe qu'est le P. M., n'est plus à faire, mais le théologien en lui ne le cède pas au philosophe, pour la sûreté de la doctrine et le sens théologique. Le volume se ferme par une bibliographie très soignée qui rendra elle aussi les plus grands services. E. Hocedez, s. i.

Theophilus Spacil, s. i, **Conceptus et Doctrina de Ecclesia** iuxta theologiam orientis separati; sectio iii. Doctrina theologorum recentium. Roma, (*Orientalia christiana*, vol. ii,-2; n° 8).

En vue du grand travail de l'union des églises, il n'y a pas que l'exercice de la charité, ni que la dignité de notre vie chrétienne qui doivent être mis en œuvre; la science théologique aura son rôle. L'étude approfondie de la théologie orientale permettra de voir, selon quelles nuances précises se différencie l'enseignement des écoles. Le P. qui s'est déjà fait connaître avant la guerre par sa participation aux congrès unionistes de Velehrad, nous présente, dans cet opuscule, un instrument de travail des plus utiles. C'est un relevé, extrêmement riche, des diverses théories orthodoxes, judicieusement groupées sous quelques rubriques qui rendent l'aperçu général plus commode. On remarquera que les théologiens russes sont cités avec une particulière abondance. Le P. Spacil expose comment la théologie orthodoxe part d'une doctrine exagérée sur le corps mystique, pour en arriver à l'invisibilité du chef de l'église, et à une unité toute spirituelle. L'ouvrage est d'ailleurs plus qu'un recueil à consulter : il se termine par une impressionnante argumentation, qui met en évidence la réponse de la théologie catholique aux thèses orthodoxes. J. D.

Ed. Brahm, Miss. c. ss. r. **De reticentia voluntaria peccatorum in confessione.** Ed. 5ª ad mentem codicis i. c. recognita. Saint-Trond, 1924, 24 × 16 cm, 96 pp.

Le mal, ses causes, ses remèdes : trois titres sous lesquels le P. Brahm a groupé de précieux enseignements à l'usage des confesseurs. On pourra discuter l'étendue du mal, très variée d'après les lieux et les époques : la seule crainte que le sacrilège par défaut d'intégrité soit encore trop fréquent doit stimuler le zèle de tous les confesseurs. Parmi les remèdes, c'est la liberté dans le choix du confesseur qui est traitée le plus longuement. Dans l'explication des cc. 520, ss. sur les confessions des religieuses, le P. Brahm se montre le partisan convaincu de toute la liberté assurée par le Code. Si nous croyons qu'il exagère le droit de *faire venir* au couvent n'importe quel prêtre, approuvé pour les femmes (p. 76), nous avouons franchement préférer cet excès à l'excès opposé, pourvu que les supérieurs écartent prudemment les abus avérés. Un autre remède mérite de retenir l'attention : le zèle *plein de bonté* des confesseurs. J. C.

A. Camerlijnck et A. Van der Heeren, **Commentarius in Actus Apostolorum**, editio septima. Commentarii Brugenses in S. Scripturam a R. Adm. D. Van Steenkiste primum editi. Brugis, C. Beyaert, 1923, 22 × 16 cm, 422 p.

Le Commentaire des Actes des Apôtres dû à MM. Van Steenkiste et

Camerlynck reparaît pour la septième fois, avec la collaboration de M. Van der Heeren. Ceux qui ont étudié l'édition antérieure savent qu'elle excellait à joindre deux qualités trop souvent séparées, d'une part la richesse et la solidité du contenu, d'autre part une remarquable adaptation pédagogique. Ce jugement favorable s'imposera bien davantage encore aux lecteurs du volume de 1923.

Ils constateront d'abord avec quel soin les auteurs se sont tenus au courant de tout ce qui concerne les Actes des Apôtres. Partout on remarque la main qui améliore, perfectionne, qu'il s'agisse d'importantes questions de fond — preuves d'authenticité, chronologie des Actes (1), description du monde romain — ou d'humbles soucis de forme : le latin par exemple apparaît souvent plus concis, plus ferme, plus alerte qu'autrefois. Mais ils admireront plus encore la haute perfection pédagogique atteinte par cette édition. Pareil commentaire enlève toute excuse à ceux qui négligeraient encore l'étude de l'Écriture ; au texte de la Vulgate est joint, sur la page en regard, le même texte latin mais modifié parfois, là où le grec l'exige — un sigle spécial indiquant chaque fois la substitution, — et surtout continuellement enrichi de phrases explicatives, insérées en italiques dans le texte, et en formant un véritable commentaire. Combinaison ingénieuse qui a tous les avantages de la paraphrase, sans avoir l'inconvénient de nous détourner du texte officiel, qui permet, par une simple lecture du texte, de bénéficier de tous les résultats du commentaire, mais qui suppose chez les auteurs une patience et une exactitude remarquables. Les lecteurs, qui du texte passeront aux notes au bas des pages, seront eux aussi bien payés de leur peine ; nous avons fait à plusieurs reprises l'expérience ; d'autres commentaires des Actes peuvent être aussi exacts, aussi riches et aussi solides que celui-ci, tels d'entre eux peuvent l'emporter par des recherches plus approfondies, plus techniques qu'on devait éviter ici ; mais régulièrement c'est chez MM. Camerlynck et Van der Heeren que nous trouvions le problème exposé sous sa forme la plus claire, la plus concise, la plus facile à saisir, la solution résumée de la façon la plus méthodique, la plus pédagogique.

La valeur même de ce commentaire nous engage à exprimer, en finissant, un regret, ou mieux un désir pour l'édition prochaine : pareil commentaire devrait se suffire à lui-même sans nous contraindre à recourir à d'autres, pour le compléter. Les auteurs semblent s'être fait une loi de renvoyer, non pas aux sources, aux documents, mais aux travaux modernes ; bien souvent, à propos d'un fait, d'une institution juive, il suffirait d'une citation de Josèphe, de Philon, de la Mischna pour fournir au lecteur la preuve

(1) Modifiant avec raison leurs positions antérieures, sous l'influence des découvertes récentes (inscription de Delphes), ils placent maintenant, avec Prat et Brassac, la conversion de Paul en 36, la première mission en 45, le Concile de Jérusalem en 49, etc.

historique de la thèse exposée; on se contente de nous alléguer Schürer — ce qui en certains cas se justifie, — ou même simplement les nombreux commentateurs modernes qui dépendent de lui — ce qui ne se justifie plus du tout. — Quand il est question de l'inscription de Delphes découverte par Bourguet en 1905, pourquoi se borner à dire : « Ex quadam inscriptione a. 1905 Delphis inventa colligitur... (p. 86) » et nous renvoyer aux articles de Prat et de Brassac sans nous indiquer l'endroit exact où nous pourrons trouver, de première main l'inscription intégrale, sans nous signaler la publication due à l'inventeur lui-même? N'importe-t-il pas de donner aux étudiants en Théologie et en Écriture Sainte le besoin de recourir aux sources, l'habitude de juger les affirmations historiques non pas d'après la personnalité de leurs défenseurs mais d'après leur accord avec les documents?

Si nous suggérons cette critique aux auteurs, c'est que nous estimons leur commentaire trop remarquable pour se maintenir volontairement à un point de vue inférieur qu'ils ont dépassé depuis longtemps et de très loin par la profondeur, la solidité et l'exactitude de leur information historique et théologique. J. Levie, s. i.

H. J. Vogels, **Handbuch der neutestamentlichen Textkritik**. Münster in Westfalen, Aschendorff, 1923, 22 × 14 cm, xii-256 pp.

Nous avons, en langue française, un excellent manuel catholique, consacré au texte du Nouveau Testament : *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne* par E. Jacquier, tome ii *Le Texte*, Gabalda, 1913. M. Jacquier ne s'était pas proposé d'ouvrir des voies nouvelles dans la critique textuelle; mais son livre était et reste, avec celui de Kenyon en anglais, l'exposé le plus complet, le plus objectif et le plus clair, de l'état actuel des recherches en ce domaine. Nous ne pensons pas que le récent livre de M. Vogels puisse le remplacer; mais il le complétera en certains points et surtout il éveillera davantage l'intérêt des travailleurs et orientera leurs efforts personnels vers des tâches nouvelles.

Le livre se divise en deux parties : la première consacrée aux matériaux de la critique textuelle suit le plan classique : manuscrits grecs, versions, citations des écrivains ecclésiastiques. Dans les chapitres spécialement étudiés par M. Vogels, par exemple sur les versions latines et syriaques, il complète très heureusement les études antérieures; ailleurs il résume objectivement les données acquises, indispensables dans tout manuel; en certains paragraphes, par exemple sur les principaux manuscrits grecs, il suit de fort près l'exposé de Jacquier, auquel il doit beaucoup; partout il se montre très exact, très riche d'information et toujours très suggestif. Mais l'originalité de l'ouvrage apparaît surtout dans la seconde partie : là se manifeste, d'un bout à l'autre, le spécialiste de la critique textuelle

faisant connaître à ses lecteurs ses idées personnelles, les lacunes actuelles de la recherche, les points de vue nouveaux qui s'imposent, moins préoccupé de résumer tout ce qui a été dit que d'orienter vers ce qu'il y aura à dire demain. Cette partie suscitera sans doute en certains points la contradiction ; on trouvera, parfois avec raison, que l'auteur perd de vue les élèves auxquels il destinait la première partie pour songer surtout à ses collègues ; ce reproche fait, on se félicitera que l'auteur l'ait mérité et on sera unanime à reconnaître les éminentes qualités d'un ouvrage qui fait honneur à l'exégèse catholique. J. Levie, s. i.

P. Joüon S. I. **Grammaire de l'hébreu biblique**, Institut biblique pontifical, Rome, 1923, 22 × 16 cm, VIII-543 et 80 p. Prix : 75 lires.

C'est pour l'esprit un plaisir de parcourir la grammaire du P. Joüon après avoir été formé à d'autres grammaires. On constate partout l'œuvre originale du savant qui ne se contente pas de résumer les travaux d'autrui mais qui, de façon personnelle, expose l'état actuel de la science, enrichi et éclairé par ses propres recherches ; la part très large faite à la syntaxe, l'attention continuelle donnée à la sémantique distinguent dès le premier coup d'œil ce volume des travaux antérieurs. Il n'entre pas dans le cadre de cette revue de détailler les progrès scientifiques réalisés par la grammaire du P. Joüon ; il suffit de dire qu'elle sera indispensable à tout exégète de profession à côté de la grammaire-répertoire de Gesenius. Elle n'est certes pas destinée à guider le débutant dans l'étude de l'hébreu et ne rendra pas inutiles les grammaires abrégées antérieures, en particulier l'excellente grammaire, si riche, si pédagogique, de M. Touzard. Mais pour pénétrer dans l'intime de l'hébreu, pour tâcher d'acquérir le sens de la langue biblique, l'œuvre du P. Joüon sera un instrument de premier ordre, qui vaudra à son auteur une reconnaissance unanime. J. Levie, s. i.

P. Battifol. **Le siège apostolique** (359-451). Paris, Lecoffre, 1924, 18 × 11 cm, VII-624 p. Prix : 15 fr.

Du Concile de Rimini jusqu'au lendemain du concile de Chalcédoine Monseigneur Battifol étudie l'avènement du *principatus* romain. Sûreté du coup-d'œil ; richesse des aperçus historiques ; toutes les qualités de ce livre se groupent autour de ces deux chefs principaux. L'étude sur le siège apostolique en Orient, ainsi que l'étude sur S. Léon nous semblent les plus remarquables. Ce volume, qui achève l'histoire des origines du Catholicisme, est de tous points à la hauteur de ses aînés. G. Dirckx, s. i.

R. P. Hébert, o. p. **Sous le joug des Césars**, avec préface par le R. P. Mainage, professeur à l'Institut Catholique de Paris. — Causerie à des étudiants. Paris, Téqui, 1924, 18 × 13 cm, 291 p. Prix : 7 frs.

La signature du R. P. Mainage, apposée en tête de ces pages est la meilleure des recommandations pour les causeries du R. P. Hébert. C'est peu avant sa mort que celui-ci les tint devant un auditoire d'étudiantes du cercle *Veritas*. Le titre qu'il leur donna « Sous le joug des Césars », nous indique suffisamment que l'auteur en a puisé les données dans l'histoire des premiers siècles de l'Église.

A ceux dont la foi chancelle — et Dieu sait s'ils abondent à notre époque — l'histoire découvre une Église invincible et immuable au milieu des vicissitudes des siècles. C'est le mérite du R. P. Hébert de l'avoir montré.

J. J. L.

Peter Lippert, s. i. **Von Seele zu Seele.** Briefe an gute Menschen. 2, bis 6 vermehrte Auflage. Freiburg. B., Herder, 1924, 13 × 11 cm, 272 pp. Prix : 4,25 fr. (suisse).

Ces trente-et-une lettres méritent pleinement la faveur qu'elles trouvent auprès des lecteurs allemands. Le style en est vivant, agréable et riche en nuances d'idées et de sentiments ; mais surtout il y a un esprit plein d'une onction très simple, une bénignité délicate et mâle, en même temps que l'expérience vraiment sentie de l'inquiétude des âmes. Cette direction spirituelle donnée sous forme de correspondance vise nécessairement des besoins actuels, concrets, disparates d'ailleurs, régis souvent par les tristes circonstances de l'époque et les conditions particulières du tempérament germanique. Mais c'est une vraie âme de prêtre qui parle à des âmes chrétiennes, et elle excelle à leur donner conscience des suaves desseins de la charité divine.

H. Dopp, s. i.

Dom Eugène Vandeur, moine bénédictin. **La Sainte Messe.** Notes sur sa liturgie. 7e éd. entièrement refondue. Abbaye de Maredsous, 1924, 18 × 11 cm, 329 pp. Prix : 6,50 fr.

Les divers comptes-rendus consacrés aux éditions précédentes de ce petit ouvrage le considéraient en général comme le meilleur livre de vulgarisation sur la sainte Messe. C'est bien aussi notre avis. A la piété qui commente les prières liturgiques et les gestes du célébrant, s'unit ici la science, une science très au courant des principales études parues en grand nombre surtout depuis quelques années. Ces travaux fouillés n'ont pas toujours apporté des solutions bien claires. L'origine du canon de la messe romaine reste, nous semble-t-il, une énigme. Il faut savoir gré au R. P. de s'être borné, sous ce rapport, à ce qui peut être considéré comme établi scientifiquement.

Ne serait-il pas possible, lorsqu'on connaît la vraie origine d'un rite, de se borner à en donner les *explications allégoriques proposées par l'Église elle-même?* Ainsi par les ornements liturgiques, les développements de

saint Anselme sur le cierge sont peut-être très pieux. « La cire produite par l'abeille vierge est le symbole de la chair du Christ ou de la vierge Marie ; la mèche est le symbole de son âme, la flamme celui de sa divinité » (p. 43). Mais quand on met le pied sur ce terrain, il n'y a pas de raison de s'arrêter et de ne pas puiser plus largement dans les ouvrages des Innocent III et des Durand de Mende.

L'idée de faire précéder l'exposé d'une bibliographie est très heureuse. Mais le titre : *Ouvrages généraux sur la liturgie* s'applique bien mal à certaines études mentionnées sous cette rubrique. Ainsi *l'Histoire du bréviaire* romain de Mgr Battifol est un ouvrage spécial. Le mémoire de Delisle sur les *Anciens sacramentaires*, outre qu'il ne doit pas figurer dans une bibliographie des ouvrages principaux, il est peu utile pour les fidèles, se rapporte à l'histoire de la messe et non à la liturgie générale. L'auteur devrait revoir d'un peu près cette liste de livres. É. DE MOREAU, S. I.

Dr A. MARCHAND. **Les faits de Lourdes.** Trente guérisons 1919-1922, avec préface de R. Gaell. Paris, Téqui, 1924, 18 × 13 cm, 293 p.

En lisant ces pages qui racontent en toute rigueur scientifique, une trentaine de guérisons récentes, les esprits les plus exigeants se déclareront satisfaits.

L'appareil savant n'enlève d'ailleurs rien à l'émotion du lecteur pieux, non plus que la sobriété des faits. Ceux de Lourdes sont assez éloquents pour toucher sans phrases. P. G.

J.-M. DARIO, S. I. **Praelectiones cosmologiae.** Paris, Beauchesne, 1923. Prix : 24 fr.

La cosmologie du R. P. Dario se signale dès l'abord par la clarté concise des développements ; on y remarque bientôt un sérieux effort d'adaptation des doctrines scolastiques aux difficultés issues des progrès de la science. Une étude documentaire approfondie et prolongée a permis à l'auteur de grouper autour des questions les différents systèmes proposés à leur solution, pour les soumettre à une mûre critique. Ce manuel unit de la sorte l'utilité d'un ouvrage pédagogique à celle d'un travail de référence. Par une heureuse innovation, le R. P. Dario s'est dispensé de traduire en latin ou d'accumuler en disgracieuses notes marginales les textes abondants et suggestifs qui ponctuent les exposés. M. L.

J. M. DALMAU, S. I. **De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam.** Barcinonae, 1923, 26 × 18 cm, 48 p.

Etude *exégétique* approfondie de la doctrine du Docteur Angélique sur la notion du *suppositum*.

Après avoir recherché les caractères descriptifs du *suppositum* le

R. P. Dalmau aborde l'examen de la distinction entre le *suppositum* et la nature (son élément formel) et le problème exégétique de la relation entre le *suppositum* et l'*esse*.

Ici l'auteur, évitant, comme il le déclare en conclusion, l'équivoque entre l'ordre d'actuation essentielle et l'ordre d'actuation existentielle, défend la thèse de Tiphanus et du Cardinal Franzelin et déclare que le *suppositum* n'est autre que la nature réelle, concrète et singulière, dans laquelle l'existence est principe actuant (id quo) supposital, précisément en tant que principe existentiel. M. L.

Victor Hostachy. **Joie et Sainteté**. Nouvel essai d'études d'âmes, 2e série. Bruges, Desclée, 1924. 18 × 11 cm, XLIII-269 p. Prix : 7 fr.

La première série de ces études a été accueillie avec la plus grande faveur. Nous ne doutons pas que cette nouvelle série ne soit reçue avec le même applaudissement. Les sujets sont aussi intéressants que variés : Angèle de Foligno : la joie de l'extase. — Brigitte de Suède : la joie de l'obéissance. — Catherine de Gênes : la joie du repentir. — Marguerite-Marie : la joie de l'amour. L'étude sur sainte Brigitte m'a particulièrement séduit, mais les autres ne sont pas moins attrayantes. E. H.

Dom S. Louismet, O. S. B. **Le Mystère de Jésus**. Paris, Téqui, 1924. 17 × 10 cm, 442 p. Prix : 7,50 fr.

Cet ouvrage se fait remarquer par son onction, sa piété naïve et tendre qui rappelle les célèbres méditations du pseudo-Bonaventure.

Baron J. Angot des Rotours. La bienheureuse **Thérèse de l'Enfant Jésus**. (Collection : *Les Saints*). 2e éd., Paris, Lecoffre. 18 × 11 cm, 176 p. Prix : 4 fr.

Malgré tant de publications sur la nouvelle Bienheureuse, le livre du baron des Rotours n'était pas superflu. C'est une véritable biographie de l'aimable sainte qu'il a composée, qui dégage les traits essentiels de sa physionomie et de sa sainteté. Il sera lu avec profit et édification. E. H.

P. Pérégrin Marie Soulier, de l'Ordre des servites de Marie. **Retraite des serviteurs de Marie** Paris, Téqui, 1923. 18 × 11 cm, XII-286 p. Prix : 6 fr.

L'originalité de cette retraite est de méditer les fins dernières, les grandes vérités et les principaux devoirs du chrétien et du religieux sous les auspices de Marie et comme avec elle. Cette retraite répondra aux aspirations des âmes dévouées à la Reine des cieux; elles trouveront en même temps dans le P. Soulier un guide sûr et expérimenté. E. H.

R. P. Ehrhard. Le **phénomène de la conversion**. Avignon, Aubanel, 1924, 262 p. Prix : 8 fr.

Ce petit livre rendra de bons services aux apologistes, mais qu'on ne s'y trompe pas : il s'agit d'un traité théorique et non d'une étude psychologique. Ses méthodes apologétiques sont très bien exposées ainsi que les motifs de crédibilité.

On nous permettra d'ajouter que l'opuscule n'aurait rien perdu à être mieux écrit, ni la vérité, au cas où le R. P. eût fait l'économie d'épithètes trop faciles à l'adresse des adversaires. La discrétion dans ce genre d'arguments vaut mieux que l'abondance. P. G.

Claude du Mesnil. **Le Livre de l'Amour**. Préface de S. G. Mgr Foucauld, évêque de Saint-Dié. Paris, Téqui, 1924, 12×18 cm, 301 p. Prix : 6 fr.

Voici quelques pages enthousiastes qui chantent l' « Amour ». C'est l'hymne d'un cœur qui a appris à aimer son Dieu et à fusionner en Lui tous ses amours.

Ce livre révèle, à coup sûr, chez son auteur, une grande lecture, l'art de choisir et de mettre en valeur les passages les plus puissants des meilleurs écrivains. Tous les lecteurs n'apprécieront pas également cette étude analytique de l' « Amour », quelques-uns même s'étonneront du nombre prodigieux des caractères attribués à l' « Amour » : 58.

Nous souhaitons à ce livre de répandre largement les pures joies de l' « Amour ». J. J. L.

P. Théotime de Saint-Just, o. m. c. **La Royauté sociale de N. S. Jésus-Christ** d'après le cardinal Pie. Essai de synthèse doctrinale. Paris, Librairie S. François, 22×14 cm, 214 p. Prix : 6 fr.

A la société d'aujourd'hui, en proie à une crise profonde de l'autorité, le P. Théotime de Saint-Just, O. M. C. présente un programme idéal. Il s'inspire de la doctrine de Mgr Pie, évêque de Poitiers. L'auteur édifie, à l'aide de matériaux, épars dans les écrits du prélat, une synthèse qu'il intitule : « La Royauté sociale de N. S. J. C. » En tête le principe : « Le Christ est Roi ». — Les nations se révoltent contre cette doctrine : elles renient leur Roi. Dès lors, à nous de rehausser le règne de Jésus-Christ : suit alors le programme qui doit nous conduire à ce triomphe.

L'apport personnel du P. Théotime de Saint-Just paraîtra peut-être un peu modeste. Sa synthèse eût gagné en vigueur, s'il avait repensé par lui-même la doctrine de Mgr Pie et ne s'était contenté d'ordonner un certain nombre de textes, d'ailleurs très heureusement choisis. J. J. L.

S. E. le card. N. Marini. **L'esthétique du Stabat** Traduit de l'Italien avec un avant-propos et des notes, par J. C. Broussolle. Ouvrage orné de 55 gravures. Paris, Téqui, 1924, 20 × 13 cm., Prix : 10 fr.

Qu'on ne s'y trompe pas! Malgré son titre scientifique, ce livre n'est pas une sèche application de quelque théorie nébuleuse sur l'art. Solide commentaire qui veut pénétrer toute la psychologie de la Vierge douloureuse, il fait *sentir* — au sens plénier du mot — la beauté religieuse de ce « dolent poème d'amour », et du coup, sans nul fatras d'érudition livresque, introduit le lecteur par la porte du sensible dans le domaine de la philosophie chrétienne qu'explorera une raison illuminée par la foi. A chaque page, l'on se voit ramené aux grands principes, sans que, pour les formuler, l'auteur ait dû recourir aux fastidieux termes techniques. Ici se côtoient, dans une agréable variété, l'exégèse et l'éloquence dramatisante, l'exposition ascétique et l'apostolat jaillissant d'une âme de prêtre fervent. C'est un livre bienfaisant pour la génération actuelle, qui a le goût et le jugement faussés. Une fois de plus on y voit souligné le rôle transfigurateur de la Vérité catholique. Dans sa lumière, l'art se trouve sanctifié. « Oui, l'art remonte aux cieux, disons plus : il élève ceux qu'un noble désir entraîne sur ses pas... » I. S.

Publications nouvelles.

B. Lijdsman, c. ss. r. **Introductio in ius canonicum cum uberiori fontium studio**. Hilversum, P. Brand, 1924, viii-164 p. Prix : 4,75 fl.

A. Vermeersch, s. i., **Tractatus de iubilaeo** quod vertente anno 1925 SS. D. N. Pius PP. XI indixit. Accedunt Acta S. Sedis. Romae, Universita Gregoriana, 1924, 76 pp.

F. X. Wernz — P. Vidal, s. i., **Ius canonicum**. T. V. **Ius matrimoniale** Romae, Universitá Gregoriana, 1925, xvi-868 pp. Prix : 50 fr.

Il sera rendu compte de ces ouvrages dans le prochain bulletin.

Chan. Uzureau. **Le Père de Clorivière et le serment de Liberté et d'Egalité**. Paris, Savaète, 22 × 13 cm, 45 p.

Famille, Travail, Épargne. Manuel de la vie pratique. (*Académie d'Éducation et d'Entr'aide sociale*). Paris, Éditions Spes. 1924, 18 × 11 cm, 48 pp.

R. Beringer. **Recueil documentaire**, vol v. 2e série : l'Église, la Papauté, le Sacerdoce. Lille, Desclée, 1924, 25 × 15 cm, 304 pp.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Le Pouvoir absolu dans l'Église

Il y a presque deux ans les anglo-catholiques tenaient à Londres un grand congrès, dont nous avons dit un mot ici-même.

L'âme de cette assemblée était l'évêque anglican de Zanzibar, le Dr Frank Weston. C'est lui qui en clôturant la dernière séance adjura les anglo-catholiques de ne pas céder un pouce de terrain sur la question des tabernacles et de ne se laisser intimider par personne quand il s'agirait de maintenir dans leurs chapelles le culte du Saint-Sacrement. C'est lui qui, très intrépidement, fit voter par le congrès un télégramme d'hommage au pape Pie XI. C'est lui qui sans hésiter alla reprendre son poste de combat dans le diocèse le plus désolé et le plus ingrat de la *Church of England,* chez les Musulmans réfractaires et hostiles de Zanzibar. Nul ne doute que Frank Weston n'ait été un cœur très sincère; personne n'a le droit de ne pas le considérer comme un chrétien d'une générosité magnifique et d'une piété enthousiaste. Il ne comprenait pas qu'on pût ne se donner au Christ qu'à demi. Et il se souvenait de l'effet foudroyant produit dans son âme de collégien par cette question d'un de ses maîtres : Frank, si le Christ te demandait un de tes pardessus, est-ce que tu lui donnerais le moins bon?

Et pourtant il est une chose que Frank Weston n'a jamais pu comprendre, et avec lui des milliers d'anglicans fort dévots. Il est une chose qui leur a paru insurmontable sur le chemin qui va de Cantorbéry à Rome. Le pape, disait Weston, sera le chef *constitutionnel* d'une Église universelle « *constitutionalisée* », mais nous ne pouvons pas admettre une autorité absolue, une monarchie spirituelle sans charte et sans parlement. Le jour où le pape de Rome acceptera de recevoir son mandat des mains mêmes de l'Église; le jour où il se reconnaîtra délégué par les disciples du Christ pour les conduire d'après un *modus vivendi* établi de commun accord;

ce jour là plus rien ne s'opposera à la réunion de toutes les Églises... mais ce jour, l'intransigeance romaine le reculera longtemps encore.

Pour justifier l'existence du pouvoir absolu dans l'Église les apologistes catholiques ont depuis plusieurs siècles élaboré des théories fort ingénieuses, et d'ailleurs parfaitement correctes. Elles se ramènent presque toutes à un type d'argument. On le retrouve chez Franzelin, Wilmers, Perrone, Pesch, Tanquerey, Van Noort, etc... Le Christ a institué une société religieuse qui s'appelle l'Église. On le prouve par les textes évangéliques. Cette société a été dotée par lui de certains pouvoirs. On le montre encore en faisant appel aux Évangiles et, quand ceux-ci ne sont pas très explicites, on renforce l'argumentation historique par un étançon logique : le Christ a certainement donné à son Église tout ce qui lui était nécessaire pour qu'elle pût efficacement accomplir sa mission. Il ne reste plus alors à montrer que tel pouvoir, coercitif, judiciaire, dogmatique, entre dans la catégorie des moyens indispensables à la fin de l'Église, et la conclusion est amenée.

Nous le répétons volontiers, cette dialectique est tout à fait admissible et ceux qui s'en moquent sous le prétexte qu'elle est avantageusement remplacée par le sentiment ou l'intuition mystique sont des révolutionnaires dangereux.

Toutefois il est superflu de constater que l'argumentation, d'ailleurs vigoureuse, reste peu entraînante, même pour des catholiques. Elle nous indique bien ce qui est ; elle ne nous en donne pas l'intelligence plénière. Nous admettons que le Christ a voulu une Église dotée d'un pouvoir absolu ; nous ne voyons pas encore pour quelle raison merveilleuse il l'a décidé Nous possédons la vérité, comme le pain des patriarches, sous la cendre. *Revolve cinerem et invenies panem.*

N'y a-t-il pas moyen d'approcher de plus près de l'intelligence même de la foi? de placer dans sa lumière définitive

et dans son optique éternelle ce dogme du pouvoir absolu s'exerçant sur les fidèles?

Car il ne suffit pas de prouver que le pape a le pouvoir de me commander sans avoir pris d'abord mon avis. Il faut — et c'est ce que les anglicans ne font guère — il faut chercher à rendre compte de la joie spirituelle, de l'allégresse jubilante qu'éprouve le catholique dans son Église « non constitutionnelle ». Le vrai problème est là. Comment la soumission totale peut-elle paraître une délivrance spirituelle? Pourquoi le catholique éprouverait-il les douleurs d'une *mutilation* s'il lui fallait vivre dans une Église constitutionnelle? Pourquoi chante-t-il de toute son âme le *Tu es Petrus* et le *Dominus conservet eum?* Pourquoi baise-t-il de tout son cœur la croix brodée sur la mule du pape?

On n'a pas résolu *ce* problème en disant ni même en prouvant que le Christ a voulu l'Église monarchique et imposé, sous peine de damnation, la soumission totale. Il faut qu'il existe quelque part un centre de perspective d'où l'infaillibilité pontificale avec toutes ses conséquences puisse briller comme une aurore. Tant qu'on n'a pas atteint ce point singulier, réellement, on n'a rien compris.

Jadis on expliquait du côté protestant l'appétit de soumission chez les catholiques par des motifs abjects : besoin d'inertie, passivité d'esclaves, habitudes idolâtriques, despotisme du clergé, avilissement des caractères. Rien n'est plus étrange que cette litanie d'invectives dans la polémique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Le *Handbuch der protestantischen Polemik*, du D^r^ Karl Hase (Leipzig 1878, 4^e^ éd.) n'a pas d'autre explication à donner que la « stupidité, le fanatisme, et la bêtise » (*gedankenlos, stumm und doch fanatisch*. p. 172). Il y ajoute l'influence néfaste des Jésuites et la propagation du catéchisme du P. Deharbe.

Il est trop clair que ces explications n'expliquent rien. Dans le *Testament du curé Meslier* on voulait aussi ramener

toutes les religions à la fourberie des prêtres et au despotisme des rois. Aujourd'hui ces théories sont tombées en dessous même des réfutations.

Le catholique le plus heureux d'être gouverné « sans constitution » est en général le plus dévot, le plus agissant; celui qui acceptera de mourir pour l'Évangile et qui communie tous les jours. L'infaillibilité du pape ne le *gêne* pas plus dans sa vie religieuse que les souliers ne nous gênent pour marcher ou l'estomac pour digérer.

Quel est ce mystère?

Il est très vrai sans doute que le Christ a institué une société et que, comme toute société, celle-ci se définit en termes juridiques. Mais si le Christ a institué une Église ce n'était pas pour en instituer une, et comme si le concept philosophique de société était en lui-même un absolu. Le Christ n'a pas voulu d'abord une société; il a voulu *rester parmi les siens*, et avant le *Tu es Petrus*, il y a logiquement le *Vobiscum sum omnibus diebus*.

Rester parmi les siens, sans diminution, sans décadence, sans que le temps, cette forme de la mort, pût enlever quelque chose à son action toujours présente, et sans que sa présence pût jamais s'estomper parmi nous; c'est là le premier vouloir, le seul vouloir de l'Incarnation, et le dogme catholique l'a toujours affirmé contre les négations protestantes.

Le Christ n'est pas diminué. Il faut donc que pour moi, aujourd'hui encore, il y ait, comme pour les apôtres du Cénacle, une voix — la sienne — qui commande et que je puisse entendre; un geste qui puisse me saisir et me contraindre; un pardon qui puisse me purifier; une demeure où je sois capable de le retrouver. Pour les apôtres, le Christ n'était pas un souverain « constitutionnel »; il ne tenait pas son pouvoir de leur élection; on n'avait négocié aucun *modus vivendi* avec lui. Il les avait appelés, et il les menait *quo tu non vis*. Le catholique comprend que cette situation n'a pas

changé, que le Christ n'a point reculé dans la coulisse, en laissant un livre sur la table et des échos dans les consciences, mais qu'il est toujours présent, aussi immédiatement que jadis, exerçant ses pouvoirs divins par ceux qui lui succèdent dans sa charge unique. Une Église polycéphale est aussi impensable pour un catholique, qu'un Christ multiplié; une Église sans pouvoir absolu lui est tout aussi étrangère et froide qu'un Christ fait de main d'homme et fabriqué, comme le veau d'or. Puisque le Monogène incarné est incontestable, péremptoire, absolu et souverain, et puisqu'il a promis de ne pas nous quitter, il faut que je puisse, à tout moment, vivre non seulement dans la soumission spirituelle à la loi de la conscience (ceci vaudrait même sans aucune Incarnation) mais dans la soumission visible et matérielle à l'autorité religieuse, unique et visible elle aussi.

Aussi tout se tient dans la perspective catholique. Hase, que nous citions à l'instant, l'a reconnu, avec la clairvoyance de la haine : c'est la même conception, nous dit-il, qui va du Christ présent dans l'Eucharistie, au Christ présent dans le Pape. La transsubstantiation et l'infaillibilité s'appellent logiquement (op. cit. p. 199). Dès qu'on admet que le Christ peut être présent corporellement sur un autel, il n'y a plus aucune objection mais au contraire beaucoup de sagesse à le confesser présent moralement dans le pape infaillible.

Si donc le catholique est tout disposé, même avant qu'on ne la lui démontre scientifiquement, à croire à l'infaillibilité, au magistère suprême et unique du pape, ce n'est ni veulerie, ni irréflexion, ni routine, mais la perception très nette que le Christ étant toujours au présent, l'attitude de toutes les âmes fidèles à l'égard du Verbe Incarné doit demeurer identique à celle des apôtres et des premiers disciples. C'est à la dogmatique de l'Incarnation que se rattache l'Eucharistie; c'est à elle aussi que se rattache toute la doctrine de l'Église; et il est peut-être permis de regretter que, par souci d'apolo-

gétique bien jalonnée, on ait coupé le traité *de Ecclesia* de la plupart de ses connexions dogmatiques.

Un exemple, venu de bien loin, pourra peut-être éclairer notre conclusion.

Vers l'époque où Shakespeare composait son prodigieux théâtre, dans l'Hindoustan un poète populaire Tuka-Rama rythmait des stances religieuses, qu'aujourd'hui encore des villages entiers savent par cœur. Tuka n'est pas un philosophe; il déclare ne rien entendre aux querelles savantes des dialecticiens; mais comme tous ceux de son pays il ne perd pas pourtant une occasion de discuter. Les modernistes européens nous ont répété sur tous les tons que la mystique s'orientait spontanément vers le panthéisme, et que l'adoration d'un Dieu *personnel* était assez grossière. Leurs vrais adorateurs, comme dans le Santo de Fogazzaro, au lieu de joindre les mains en priant, comme pour s'adresser à quelqu'un, croisaient les bras sur leur poitrine et se « concentraient » pour trouver au fond d'eux-mêmes le divin. Aujourd'hui encore on rencontre des philosophes qui déclarent que le Dieu personnel est une entrave à la vraie piété; et dans son *Esquisse*, Auguste Sabatier refuse de leur donner tout à fait tort.

Tuka-Rama, lui, affirme que le panthéisme tue la piété. Il ne l'attaque pas au nom de la logique et parce qu'il serait faux; mais au nom de la dévotion et parce qu'il est mort. « Je hais cette doctrine qui veut me faire une seule chose avec toi. Je veux recevoir tes commandements et ton pardon, et courber mon front devant tes pieds. Je veux qu'il y ait toujours cette distance entre toi et moi; car c'est toi qui es mon Sauveur. L'eau ne peut pas être fraîche pour elle-même; la perle ne peut pas être belle pour elle seule; l'eau est fraîche pour la bouche altérée; la perle est brillante pour l'œil qui la contemple. Si l'œil est la perle, si l'eau est bue par l'eau, il n'y a plus de qualité, il n'y a plus de ravissement; il n'y a plus rien que le morne identique. Tuka dit : Je hais cette

doctrine qui veut me faire une même chose avec toi. Je suis décidé à ne jamais la laisser entrer dans mon âme. »

Ce qui est original et inattendu dans ce passage, c'est la critique du panthéisme par l'endroit même qui paraît d'abord le moins attaquable. Il est sûr que, pour Tuka-Rama, toute la piété, toute la religion devient une immense fiction, une duperie consciente, dès que l'adorateur, se retrouvant lui-même et lui seul au terme de son action, a bouclé le cercle stérile du même au même. Il lui faut — et il a raison — non pas son ombre devant lui, mais quelqu'un qui réponde, et qui agisse; et sa piété est à l'aise dès qu'on l'a débarrassée de ce panthéisme évanescent (1).

Toute proportion gardée, c'est quelque chose de pareil qui se passe pour le catholique, débarrassé du mythe d'une Église « à responsabilité limitée ». Sa piété n'est vraiment à l'aise qu'en face du Christ immuable et présent. Lui aussi a besoin qu'on lui commande et qu'on lui pardonne, et il veut pouvoir courber son front, comme tous ceux qui adorent. Si le Christ ne nous a pas quittés, il faut qu'il parle encore en quelque endroit unique de la terre, et que de là ses paroles puissent se répandre comme jadis *in fines orbis terrae*; il faut qu'il commande, à sa manière, sans réplique possible : *Numquam sic locutus est homo sicut hic homo*; il faut qu'il soit présent et agissant, comme les apôtres l'ont vu, et comme nous le croyons, sur la foi de leur témoignage.

Si dans l'Église le pouvoir n'était pas absolu, le catholique ne se consolerait pas d'être privé d'obéir au Christ visible; de même que si dans l'Église l'Eucharistie était supprimée, le catholique — et l'anglo-catholique — ne se consoleraient pas d'être sans tabernacle et sans messe.

On n'a donc pas expliqué ni compris l' « absolutisme »

(1) Il faut noter d'ailleurs que Tuka ne se préoccupa pas toujours de grande cohérence et que ses déclarations sont parfois dans le style des philosophies de l'identité.

religieux de l'Église tant qu'on se borne à le justifier ou à le critiquer par des raisons extrinsèques, par des preuves d'histoire ou par des nécessités simplement logiques. Une conclusion peut être fort logique et cependant fort peu intéressante ; un fait d'histoire peut être dûment établi sans être pour autant savoureux. L'Anglican ne comprendra l'infaillibilité pontificale et la signification du pouvoir absolu dans l'Église romaine qu'en se plaçant pour les juger exactement au point d'où les catholiques les considèrent. Est-il injuste de déclarer que ce *fair play* est chose bien rare ? Est-il impertinent d'ajouter que la manière purement apologétique, dont on présente chez nous la doctrine de l'Église, rend la besogne particulièrement dure à ceux que nous voulons convaincre. En apologétique il y a toujours un débat, et un prévenu et un plaignant et un juge. Il n'est peut-être pas excellent de ne montrer l'Église que sur la sellette logique, en face d'un tribunal qui lui demande ses raisons et qui soulève à chaque tournant du procès des incidents nouveaux.

L'Église est la forme même de la permanence du Christ incarné parmi les siens. C'est donc à l'Incarnation qu'il faut la rattacher, si on veut non pas seulement prouver qu'elle a le droit d'exister, mais faire comprendre et aimer ce qu'elle est.

PIERRE CHARLES, S. I.

L'enseignement religieux dans les collèges

Pour peu qu'on réfléchisse au nombre d'élèves confiés, en Belgique (1) comme en France (2), à l'enseignement libre, et

(1) Exactement, d'après une statistique récente, 24.000 dans les collèges épiscopaux, 5.070 chez les Jésuites, 2.578 dans les écoles des Frères, en tout 31.648, contre 10.000 dans les collèges et athénées de l'État. — (2) Voir

qu'on le compare à celui des collèges officiels, on ne peut se défendre d'un étonnement douloureux devant l'indifférence et l'incrédulité grandissantes de notre pays. La force magnifique dont nous disposons, le capital humain, d'une valeur inappréciable, qui passe entre nos mains, réalisent-ils, au jour de l'échéance, leur plein rendement? A côté des catholiques fervents et des quelques entraîneurs d'âmes, combien d'esprits mal affermis, tôt désemparés qui font défection, les études à peine finies; combien d'épaves flottent ainsi dans le monde, brisées par la première tempête, voire par le premier coup de vent! Ce n'est un mystère pour personne que, parmi les croyants ou ceux qui se disent tels, beaucoup végètent, ne vivent leur religion que d'une manière routinière et n'exercent aucune influence sérieuse sur l'amélioration morale de ceux qui les entourent. Et dans les rangs mêmes de ceux qui restent fidèles à leurs convictions et ne trahissent pas leurs devoirs essentiels, combien un œil clairvoyant ne découvrirait-il pas de ressources à l'état improductif, de talents enfouis, d'aptitudes inexploitées pour le bien! Dès lors, dans la sincérité de notre conscience, ne sommes-nous pas forcés d'avouer que notre tâche privilégiée d'éducateurs religieux n'a pas obtenu son salaire naturel, ni produit dans sa plénitude l'œuvre de salut que l'Eglise était en droit d'en attendre? Aujourd'hui comme au temps de Fichte, l'éducation est toujours le grand levier capable de soulever toute une nation, le moyen puissant et efficace pour la régénération d'un peuple. Heureusement le remède est peut-être moins loin du mal qu'on n'est porté à le croire. Seulement, pour que toutes ces énergies latentes de la jeunesse passent à l'acte, il faut avant tout qu'elles deviennent conscientes: c'est au maître chrétien qu'il appartiendra de les révéler à ses élèves, puis de les développer en eux afin de les mettre au service de la bonne cause. Ce résultat — faut-

l'article de Mgr Lavallée, *Réflexions sur l'instruction religieuse dans les collèges catholiques* dans la *Revue Apologétique*, t. xxxiii, 1921.

il le dire? — il l'obtiendra principalement par l'enseignement très soigné et parfaitement adapté des grandes vérités religieuses, en d'autres mots : par le cours de religion. C'est ce rôle, pensons-nous, qui est trop négligé à l'heure actuelle. Bon nombre de jeunes gens, sortis des collèges libres, se plaignent communément de l'insuffisance de l'instruction religieuse qu'ils y ont reçue. A les entendre, ils n'ont retenu que des bribes de catéchisme, de la morale purement pratique, des exhortations sentimentales, mais de *doctrine solide et suivie* guère. Ce malaise semble assez général; il accuse, tout au moins, chez ceux qui sont chargés d'éducation, un manque de *coordination* dans l'effort. Ce déficit, du reste, ne se constate pas seulement dans les collèges; il s'observe dans l'ensemble des institutions qui s'occupent de la masse chrétienne (1).

Au point de vue qui nous occupe, celui de l'enseignement moyen, on croirait écrite pour nous cette plainte de Mgr Lavallée, Recteur des facultés catholiques de Lyon : « Notre jeunesse catholique quitte les établissements catholiques, avec un bagage d'instruction religieuse insuffisant pour la vie, en disproportion avec son développement intellectuel. Et ce qui est plus grave, elle porte cette lamentable ignorance d'une âme fort légère... Il faut en conclure que l'instruction religieuse n'a pas été l'objet de la sollicitude qu'elle méritait... » (2). Les directives de Pie XI (3), insistant sur la nécessité de former de bons catéchistes, viennent donc à leur

(1) M. Cardyn écrivait, en décembre 1921 (dans la *Femme Belge*) : « Il n'y a pas à se le dissimuler, l'instruction religieuse n'est pas au niveau de l'instruction en général : nous assistons actuellement à une rupture d'équilibre. L'instruction religieuse tient si peu de place en face de l'instruction profane que la religion elle-même semble ravalée au-dessous des autres branches du savoir ». Qu'on lise aussi l'étude fouillée de M. L. de Grandmaison (*Études*, 20 juillet, 5 août, 20 août 1924) sur « *La crise de la foi chez les jeunes* ». Une des causes de cette crise, ce sont « les lacunes, et parfois la carence d'une formation chrétienne réelle, vivante, intensive » (p. 419). — (2) *Loc. cit.*, p. 5; 20. — (3) On trouvera plus loin tous ces documents.

heure. La gravité de la question n'échappe à personne. Il s'agit d'une de nos responsabilités les plus lourdes. Les intellectuels catholiques, les « dirigeants » eux-mêmes n'y sont pas indifférents, et c'est un signe consolant, encourageant pour leurs pasteurs. Les chrétiens d'aujourd'hui, j'entends les bons, ont soif de connaître plus à fond la vérité révélée, ils désirent s'éclairer et s'instruire sur les *dogmes* de la foi, ils ne demandent qu'à se désaltérer à la source jaillissante pour la vie éternelle (1). Encore faut-il, obligation très impérieuse et très douce, que leurs prêtres les satisfassent dans la mesure du possible. C'est pourquoi, suivant le désir de notre Chef, le Saint Père, nous devons avoir à cœur de nous entendre sur une mise au point nécessaire de l'instruction religieuse, créer même, s'il se peut, un mouvement dans le milieu enseignant afin que nos collèges catholiques produisent *tous* leurs fruits; ils peuvent être immenses.

* * *

Le moyen le plus efficace peut-être d'agir sur les élèves dans une matière spéciale d'enseignement, c'est l'importance visible, hautement déclarée que le professeur saura lui attribuer. Pour que le cours de religion sorte son plein effet et obtienne ces résultats profonds, durables et pratiques qu'on est en droit d'espérer de lui, il importe en tout premier lieu *qu'il soit vraiment le cours principal de la classe*. Vraiment, cela veut dire qu'en réalité, en fait et non seulement en droit, tous les autres cours doivent se subordonner à lui, converger vers lui comme vers leur centre réel, leur but et la raison d'être de notre œuvre entière d'éducation. Il faut — ou il faudrait —

(1) Nous songeons, par exemple, à l'extension et au succès des cercles d'études religieux, fondés il y a quelques années à peine, à l'Université de Louvain. Les étudiants sérieux nous prouvent, de ce chef, combien un enseignement plus approfondi de la religion et du dogme répond aux aspirations de la génération actuelle.

que tout notre enseignement se donne en fonction de l'instruction religieuse.

On m'objectera tout de suite : « Que l'enseignement de la doctrine chrétienne occupe la première place, soit le plus important de tous, c'est chose admise, chez tous, et nous entendons bien maintenir sa primauté. Mais qu'il demande autant et même plus de travail et de souci que les autres, comme vous semblez l'insinuer, nous ne pouvons l'admettre. Quant à prétendre en faire le pivot de toutes nos classes, c'est un projet qui peut paraître généreux, mais qui tient de l'utopie. Impossible de parler religion à propos de tout. Ces empiétements intempestifs se feraient au détriment des « humanités », des lettres, des sciences, des « branches principales » pour l'étude desquelles les enfants nous sont confiés. Le résultat est considérable de garder les jeunes gens dans le droit chemin. Les saturer de religion et de piété serait les soumettre à une formation incomplète qui jetterait le discrédit sur notre enseignement tout entier ».

Nous ne pouvons adopter pareille manière de voir. Elle dénote une conscience insuffisante de notre devoir et de nos responsabilités, ou un zèle attiédi, voire une paresse coupable touchant les intérêts de Dieu et des âmes.

Et tout d'abord, écartons telle ou telle hypothèse qui n'ont que faire avec le sujet que nous abordons. Il est évident qu'en des conjonctures spéciales, dans telle université des Indes Anglaises par exemple, des raisons majeures imposeront des réserves et empêcheront une action plus décidément religieuse. Que dans d'autres cas encore, lorsque des jeunes gens formés déjà viennent nous demander un enseignement de nature plus spéciale, technique par exemple, il faille se contenter d'une action plus discrète et plus lointaine, c'est entendu. Mais nous refusons d'appliquer à nos collèges cette conception de l'éducation religieuse. Nos élèves nous arrivent à l'âge où ils sont le plus malléables ; nous disposons de six ans pour les

former. A côté et en dépit des germes malsains qui risquent d'étouffer en leur âme la bonne semence, ils apportent des trésors de générosité ; tout leur être regorge pour ainsi dire de ressources inépuisables, et une bonne part d'entre eux sont imprégnés du christianisme qu'ils ont puisé dans la famille. Pourquoi nous les confie-t-on ? Avant tout pour que nous en fassions des catholiques convaincus et des apôtres. Les connaissances humaines, ils peuvent les trouver ailleurs ; ce qu'ils viennent nous demander, c'est un surcroît d'instruction et d'éducation chrétiennes, qui les mette à même d'affronter l'avenir et de surmonter victorieusement les assauts que leur foi, immanquablement, aura à subir. Prêtres ou religieux, nous n'enseignons les sciences et les lettres que pour avoir le droit d'enseigner la foi (1), pour atteindre les âmes dans ce qu'elles ont de plus précieux et de plus élevé.

Nous perdons parfois de vue cette vérité élémentaire et, à nous voir agir, on dirait parfois que le cours le plus important n'est pas celui qui mériterait de l'être. Interrogez des jeunes gens sortis de nos établissements, posez-leur des questions de ce genre : « A quelle branche du savoir humain vos professeurs attachaient-ils le plus d'importance ? Sur quelles matières parlaient-ils le plus facilement, le plus volontiers ; dans quel domaine paraissaient-ils davantage « chez eux » ? Ils ne répondront pas toujours : « dans les questions religieuses », mais fréquemment : « en littérature, en mathématiques, en

(1) Assurément le collège procure l'éducation chrétienne par d'autres moyens encore : comme le bon exemple des maîtres, le choix des élèves, la surveillance discrète, la fréquentation des sacrements, etc. Mais ces moyens excellents seront rendus en partie inefficaces pour l'avenir, s'ils ne sont appuyés sur un *enseignement* religieux. Ce qui manque à nos élèves, ce ne sont pas des pratiques, mais les connaissances *dogmatiques*, et la justification, du point de vue de l'intelligence, de ces pratiques catholiques dont ils vivent. Les formules qu'on ne comprend pas, qu'on n'a pas fait siennes, s'oublient ; les pratiques dont on ne comprend pas la raison d'être, bien vite ou sont abandonnées ou deviennent un joug que l'on porte sans amour.

histoire... ». Parlons net : la première place qu'on assigne au cours de religion dans nos programmes d'études est trop souvent théorique; pure primauté d'honneur.

Simple primauté d'honneur; en effet, les heures consacrées à l'étude de la religion passent souvent inaperçues, sans grand relief, à côté des autres. Pourquoi? On n'a pas l'art de les faire désirer et aimer; on n'éveille pas chez l'élève la curiosité de connaître ce dont il vit, de progresser par lui-même dans la science des sciences. Quelle en est la raison? N'est-ce pas, peut-être, que nous ne déployons pas, au cours de religion, la même industrie ingénieuse que nous mettons en œuvre dans l'enseignement des autres branches? S'il s'agit du latin, du français, des mathématiques... on s'efforce d'obtenir de l'enfant ou du jeune homme qu'il travaille avec goût, qu'il complète par l'étude personnelle l'enseignement reçu en classe. Le fait-on pour la religion? On insiste, et avec raison, sur la lecture, mais s'ingénie-t-on à faire aimer la littérature religieuse? Dresse-t-on des listes de livres traitant de la vie chrétienne, livres recommandés aux élèves et dont on saura faire valoir le prix? Des professeurs zélés — et je les en loue — organisent des réunions supplémentaires pour développer et approfondir devant une élite, et à son grand profit, les matières vues en commun : commence-t-on par la doctrine religieuse? A moins qu'on ne dise — ce qui est manifestement faux — qu'elle n'est pas, elle, susceptible d'être mieux comprise par quelques-uns.

Ne l'oublions pas : avec du plus et du moins, tous les élèves se laissent diriger et façonner : si pratiquement leurs préoccupations sont orientées, avant tout, vers l'acquisition des connaissances purement humaines, rien d'étonnant à ce qu'ils perdent promptement de vue l'essentiel . l'indispensable nécessité de connaître leur religion afin de la mieux vivre. Et si leurs âmes n'éprouvent pas ce besoin, craignons que ce ne soit en réalité de notre faute; au fond, parce que

l'instruction religieuse n'occupe pas — pratiquement — dans l'esprit des professeurs et partant dans celui des élèves, la place qu'elle devrait, parce qu'elle n'est pas l'objet principal de nos pensées et de nos efforts.

Il ne paraîtra donc pas superflu de montrer, ou plutôt de rappeler, que le *cours le plus important* de nos classes, c'est le cours de religion. Du seul point de vue de la formation humaine, l'importance du cours de religion apparaît déjà prépondérante, surtout à partir de la seconde ; à une condition toutefois, qui va de soi : c'est qu'il ne se réduise pas à un pur effort de mémoire, consenti en vue d'un concours étudié par cœur. Dans les « humanités » quoi de plus formatif que d'apprendre à raisonner, à coordonner des idées, à prendre sur les choses une vue d'ensemble, à se faire sur le monde et sur la vie un jugement sain? De par sa nature, le cours de religion et d'apologétique doit intéresser les élèves et les jeunes gens sérieux : il leur ouvre des horizons, il leur donne déjà des préoccupations d'homme, il éveille chez eux la conscience de leur personnalité, de leur noblesse et de leur grandeur ; il rehausse chez eux pour la vie entière le niveau intellectuel et moral, il leur ouvre une échappée vers le ciel, et dépose dans leur âme les germes du vrai bonheur.

Le cours le plus important encore, à cause de sa répercussion sur tous les autres. Tout le reste de l'enseignement, disions-nous, doit se donner en fonction du cours de religion. Les lettres, les arts, les sciences sont des rouages inférieurs de l'activité humaine ; son grand ressort restera toujours la religion. C'est d'elle que doit partir le mouvement vers le progrès dans tous les autres domaines, si importants et si relevés qu'on les suppose. Entre la religion et les diverses connaissances de l'esprit humain, il n'y a pas de commune mesure : la religion est « d'un autre ordre », l'ordre supérieur. Qu'on ne dise pas : « Impossible de donner plus de place et d'attacher pratiquement plus d'importance à l'ensei-

gnement de la religion, vu le nombre très limité d'heures qu'on lui consacre ». Toute sa valeur et son caractère unique consistent précisément dans ce principe qu'entre l'instruction religieuse et les autres branches de l'enseignement il ne peut y avoir de cloisons étanches ; la première doit se prolonger dans les autres, elle doit les imprégner et informer de son esprit. Les rapports de l'Église et de l'histoire (1), de la littérature et du facteur religieux sont trop évidents pour qu'on doive les rappeler ici. Encore faut-il les mettre en relief ; on montrera par exemple en histoire, l'influence prodigieuse du christianisme au cours des siècles, le rôle de premier plan de l'Église dans la formation de notre civilisation européenne ; ou bien, dans le domaine littéraire, on fera ressortir les ravages de l'incrédulité dans des âmes artistes, ou trop faibles ou trop orgueilleuses pour repousser les doutes qui les assaillent et dont elles finissent par devenir les victimes. Même dans la leçon de mathématiques, si étrangère qu'elle paraisse à première vue aux choses de la foi, l'occasion peut s'offrir de puiser dans la science un soutien pour la foi. Je ne cite qu'un exemple. A propos de problèmes difficiles, ardus en eux-mêmes ou simplement insolubles pour des élèves, un prêtre catholique en pourra rappeler fort à propos la notion du mystère chrétien, si déraisonnablement combattue puisque l'esprit humain est forcé, presqu'à chaque pas, d'avouer son impuissance. C'est un hors-d'œuvre, me direz-vous. Pas tout-à-fait, puisque l'intelligence de l'enfant reçoit une lumière nouvelle et, résultat beaucoup plus précieux, que Pasteur visait dans chacun de ses cours, puisque le professeur aura réussi à hausser d'un degré l'esprit et le cœur de ses élèves. Ce qui importe, après tout, c'est que nous ne nous confinions pas dans les matières profanes au point de masquer le lien qui les unit, le point de convergence où elles se rencontrent.

(1) Sur la compénétration de l'histoire et de la Religion. Cfr les pages très suggestives de Mgr Lavallée (Rev. Apolog., *loc. cit.*, p. 17 à 20).

Nous ne devons pas craindre de laisser paraître, de rendre agissante « l'âme » de notre enseignement, l'idée qui en est la « forme » ; elle est notre raison d'être comme professeurs et éducateurs.

Car nous sommes tous convaincus du « Quid prodest... » de l'Évangile, et tous, j'en suis sûr, nous signerions la belle parole d'un auteur célèbre : « Cette vie n'a quelque prix que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur ». Longtemps auparavant, saint Augustin avait dit (1), parlant de la doctrine chrétienne : « Qui la connaît sait tout; qui ne la connaît pas ne sait rien, même s'il connaît tout le reste ». De quel profit serait-il pour l'homme de se faire un nom dans les sciences ou dans les lettres, d'acquérir une situation privilégiée de la fortune s'il n'a pas appris la voie du ciel?... Sans la religion, nous le savons, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, dût-elle s'enrichir de la meilleure formation humaine et de la plus haute culture de l'esprit. Cette conviction, que nous portons en nous et qui explique notre œuvre d'éducation, nos élèves devraient la discerner en nous; alors, l'exemple aidant, ils finiraient par la partager. A cette condition-là seulement, le cours de religion gardera son rang, le premier.

* * *

Niera-t-on dès lors que l'enseignement de la religion soit celui qui réclame le *plus de préparation et le plus de soins?* Pour conquérir de haute lutte la première place — qui lui revient — et s'imposer aux élèves, il exige du professeur des qualités rares; et je ne m'étonne pas que Pie X affirme (2) qu'un prédicateur distingué est beaucoup plus facile à trouver qu'un bon catéchiste. Aussi en cette matière, on a l'illusion facile.

1. Et tout d'abord, au même titre que les autres branches

(1) Confess., v, 4.— (2) Encycl. *Acerbo nimis* du 15 avril 1905, cfr. infra, p. 163.

du savoir humain, l'enseignement religieux suppose une vraie science et donc une formation technique réelle et solide. L'éducateur chrétien sera au-dessous de sa mission s'il ne s'est acquis, par des études sérieuses, des connaissances claires et approfondies. A voir le mince bagage religieux que des jeunes gens catholiques emportent du collège pour le voyage de la vie, une hypothèse plausible se présente à l'esprit : peut-être ne leur a-t-on donné, sur l'objet de leur foi, que des idées vagues, non un enseignement précis, substantiel et complet. Or, pour inculquer aux autres cette doctrine forte et consistante, il est nécessaire que nous la possédions bien nous-mêmes, et ce travail d'assimilation réclame un effort *intense et persévérant*. Voulons-nous passer maîtres dans l'art d'enseigner une science, commençons par l'étudier à fond : à cette loi la religion n'échappe pas.

2. Un cours de religion ne *s'improvise pas*, même si l'on possède déjà la science théologique nécessaire : et c'est ici surtout que l'illusion est facile. Il n'est pas si aisé de dégager les vérités que nous avons apprises en théologie, des formules abstraites, de l'apparat scolastique dans lequel elles nous furent enseignées, pour les adapter aux jeunes intelligences que nous avons à former. Or, sans cette adaptation nécessaire, les vérités les plus sublimes et les plus fécondes pour la vie apparaîtront ou de vains mots ou des choses sans réalité intelligible et pressante. Mais cette adaptation demande de sérieux efforts et une mûre préparation. Non, un cours de religion ne s'improvise pas, sous peine de s'exposer à des redites fastidieuses ou de se réduire à quelques impressions sentimentales, qui ne laisseront à l'enfant qu'une piété de surface, faite à peu près exclusivement de pratiques et d'habitudes.

3. Je dirai plus : Les méthodes pédagogiques se multiplient, des tentatives très louables et couronnées de succès perfectionnent l'enseignement des sciences et la culture des arts :

serait-il téméraire d'affirmer que si les mêmes progrès étaient réalisés dans l'instruction religieuse (1), l'action catholique serait autrement puissante pour le relèvement moral du pays? Des initiatives individuelles ne suffisent plus. Pour que la technique de l'enseignement chrétien se développe en proportion de celle des sciences profanes, nous devrions coordonner nos efforts, nous entendre, dans ce sens, nous réunir même, discuter les meilleures mesures à prendre afin de ne pas faillir à notre tâche.

4. De la science d'abord, du discernement ensuite, une répartition équitable des matières, puisque le nombre d'heures dont nous disposons n'est pas exagéré, tant s'en faut. Allons droit aux points essentiels, laissons les à-côtés, les sujets qui ne se rattachent qu'indirectement et que subsidiairement au

(1) Les laïcs instruits sont les premiers à nous le reprocher. Ils soulignent — parfois avec amertume — les progrès réalisés dans tous les autres domaines de la pédagogie, alors qu'on enseigne le catéchisme aujourd'hui, exactement comme il y a 50 ans. Dans l'étude de la « méthode » catéchétique les catholiques Allemands nous ont très largement devancés. On connaît trop peu, chez nous, leurs livres de « Methodik ». Signalons quelques ouvrages que nos professeurs de catéchisme consulteront certainement avec profit :

Prof. Dr A. Struckmann. *Spezielle Methodik des Katholischen elemnetaren Religionsunterrichts.* O. Goedel. Hannover, 1913 (En appendice, une très riche bibliographie, mais exclusivement allemande, de la matière).

Dr Simon Katchner. *Katechetik.* Meyerhoff. Graz, 1899, (pour écoles populaires).

W. H. Meunier. *Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht. Ein Beitrag zur heutigen Bewegung auf dem Gebiete der Katechetik.* Bachem. Köln, 1905, (discute les mérites pédagogiques de la méthode « psychologique » d'enseignement religieux due à Herbart). Signalons encore du Dr Simon Katchner, son « *Lehrbuch der Katechetik Geschichte und Theorie* ». (Graz. Meyerhoff, 1908), si instructif, et le mémoire couronné de Peter Göbl : *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters* Kösel, Kempten, 1880. Cette histoire de l'enseignement religieux chrétien peut contribuer à donner au catéchiste une idée de l'éminente dignité de ses fonctions. (N. d. R.)

fond même de la doctrine catholique. Ainsi, les questions sociales, dont on aurait tort de nier l'opportunité, excellentes en leur temps et lieu, ne forment cependant pas la trame de notre vie chrétienne ; si c'est aux heures réservées à l'étude de la religion qu'il faut les étudier et les approfondir, je crains bien que le temps ne fasse défaut pour l'étude des articles du symbole.

En apologétique, nous aurions grand tort de nous limiter à la polémique et de nous éterniser dans la réfutation des adversaires. Ce serait à la fois gaspiller un temps précieux et de plus une faute de tactique. N'a-t-on pas vu des jeunes gens perdre la foi parce que des erreurs modernes proposées à leur esprit avaient produit sur eux une impression trop forte ? Ils n'avaient pas compris la contre-partie, les réponses victorieuses, je le veux, mais pour lesquelles ils n'étaient pas mûrs, réponses qui les dépassaient et supposaient tout un entraînement philosophique qu'ils n'avaient pas. Les objections principales et courantes, oui, faisons-les connaître, puisque tôt ou tard elles se présenteront à l'esprit du jeune homme ; mais, cela fait, progressons dans la connaissance des vérités positives, sans nous attarder davantage aux ronces qui bordent le chemin. Nos élèves ne se présentent pas à nous comme des contradicteurs à pourfendre, mais plutôt comme des disciples à conduire au Christ. Ne nous embarrassons pas non plus d'un appareil scientifique trop compliqué, trop abstrait, moins encore d'un fatras inutile de discussions byzantines d'où l'émotion est absente, par exemple, sur le mérite ou sur la prédestination. Gardons-nous de tomber dans le remplissage, plus ou moins factice, de cadres scholastiques artificiels et stériles qui dessèchent la piété, au lieu de l'entretenir et de la développer. Non, ce ne sont pas ces longues et pénibles discussions qui sont le fond de la religion catholique.

5. Remarquons même qu'elle ne consiste pas tout entière

ni principalement dans la morale ; et on est loin de l'avoir épuisée quand on a prêché l'accomplissement de préceptes extérieurs et l'abstention de plaisirs défendus. Partie nécessaire de notre foi, sans doute, mais qui découle elle-même de vérités plus profondes et autrement consolantes. Au cours de religion nous devons être des semeurs d'idées, fournir des principes, indiquer des directives pour l'Université et pour la vie, aborder franchement le dogme révélé, la part de loin la meilleure et la plus belle du grand patrimoine catholique.

Et c'est ici que l'enseignement religieux nous apparaît dans toute sa valeur et dans tout son attrait : plus encore qu'une œuvre de science, elle est une œuvre de vie. Pour réaliser intégralement son but, il exige, ce qui est infiniment plus précieux que la science, un cœur d'apôtre. Il ne se contente pas de formules, et il se diminuerait, jusqu'à disparaître, s'il se bornait à communiquer des connaissances abstraites, à parler, dans une langue morte, des souvenirs d'un passé à jamais anéanti... Le divin ne se traite pas comme de l'humain, ni une chair vivante comme le cadavre entouré de bandelettes. Qu'est-ce qu'une leçon apprise, un examen correctement préparé en comparaison de la vie divine que l'on communique et que l'on rend plus abondante : « *ut vitam habeant et abundantius habeant* » ? Ce sont les relations avec Dieu que le professeur entreprend de resserrer, c'est un contact plus intime qu'il établit entre la religion et les fidèles. Le dogme catholique contient toutes les grandes choses dont nous vivons, nous, les maîtres et les petits qui nous sont confiés. A condition qu'on sache la leur présenter, comment voulez-vous qu'ils ne s'intéressent pas à la vérité foncière, éternelle, toujours agissante, qu'ils ne soient pas disposés à en mieux vivre? Toutefois nous nous flatterions en vain d'obtenir ces résultats si précieux si nous n'y mettons pas toute notre âme, si nous ne sommes pas nous-mêmes fortement nourris de vie intérieure et pénétrés de l'importance de notre

mission, la plus belle qui soit au monde. Il faut que nous apparaissions à ceux dont nous avons la charge « comme les ministres du Christ » (1 Cor., IV, 1), réalisant pour notre propre compte le mot du Curé d'Ars : « Le Bon Dieu, c'est ma partie ». Il faut, je le repète, que nous ayons une âme d'apôtre... Alors, on peut m'en croire, le cours de religion ne passerait plus inaperçu, son emprise sur les esprits ne serait pas moins forte et moins profonde que celle de la littérature ou des arts. Grâce à Dieu, elles ne sont pas taries chez nos jeunes, les nobles et idéales aspirations, — témoin le magnifique mouvement actuel de jeunesse catholique — et il ne tient qu'à nous de déchaîner les saints enthousiasmes en faisant jaillir la source vitale des grands dévouements et des héroïques renoncements, l'amour divin, l'amour infini.

6. Allons au point des points, au point essentiel... : nos élèves peuvent-ils nous quitter sans connaître le Christ, n'ayant fait qu'entrevoir sa personnalité, son caractère, son influence, sa vie d'il y a vingt siècles, et celle qu'Il prolonge parmi nous? Nous déplorons que des catholiques nombreux ressentent si peu d'amour pour Notre Seigneur Jésus-Christ et pour sa doctrine; c'est peut-être parce que sur l'un et sur l'autre, ils ne possèdent que des notions rudimentaires. Quel sujet d'un plus prodigieux intérêt pourtant que celui-là, pour des âmes jeunes surtout, neuves, frémissantes encore d'une sensibilité vive : le Christ, d'une beauté idéale et réelle à la fois, Celui qui remplit l'histoire, en face duquel on ne peut rester neutre, devant lequel on prend parti, que l'on persécute ou que l'on adore. Nous manquons de foi en l'action du Christ mieux connu, mieux aimé. Et pour des élèves moins bons ou déjà sur une pente vicieuse, l'étude de Jésus-Christ ainsi entendue, vivante, passionnée, peut devenir le principe d'une force inattendue, d'un relèvement soudain, d'une ferveur étonnante. Eux aussi ont subi le charme, ressenti la surprise que doit éprouver tout chrétien quand pour la première fois

il a pénétré le secret de l'amour du Christ pour lui. Et comme disait Lacordaire : « Un amour ne se surmonte que par un autre amour » (1).

L'instruction religieuse donnée ainsi aux heures de classe trouve parfois plus d'écho que le sermon, parce qu'elle s'insère dans la vie dont elle n'est plus dès lors comme un canton isolé ou un compartiment spécial. Appréciant à sa valeur la personne adorable de l'Homme-Dieu, les âmes la retrouveront aisément à l'heure du danger ou de l'épreuve.

Le contact avec le Christ s'établit principalement, chacun le sait, par la lecture assidue de l'Évangile. Chose inouïe! Des jeunes gens bons, pieux sortent de Rhétorique sans presque le connaître. Est-ce tolérable? Les Protestants nous donnent, sur ce sujet, une rude leçon dont nous aurions à profiter. Combien de catholiques, je ne dis pas étudient, mais possèdent l'Évangile, le livre qui devrait être le livre de chevet de tout chrétien, feuilleté sans cesse, ardemment étudié, le livre que les plus cultivés reliront toujours sans jamais en épuiser le sens, et que plus encore qu'eux peut-être goûteront les simples et les humbles. L'âme des enfants y découvre des clartés insoupçonnées et en reçoit d'ineffaçables impressions. Révéler l'Évangile à nos jeunes gens, leur en donner le goût, le faire aimer, le faire lire, ne serait-ce pas déjà un résultat aussi appréciable qu'il est rare en somme du cours de religion?

Et dès lors tout s'éclaire et s'enchaîne. L'Église n'est que le Christ lui-même se continuant à travers les âges et dont on

(1) Il est certainement des chrétiens à l'âme noble et généreuse, qui trahissent leur religion pour ne pas la connaître ou la connaître imparfaitement : « Je me souviens, écrit J. Rimaud (*Études*, 5 nov. 1924, p. 327), de telle conversation dans les blés, pendant l'offensive de l'été 18, sur la grâce qui permet de rester chaste; un ouvrier concluait : « Si c'est comme ça, il n'y a rien à dire. » A propos de bien d'autres questions et dans des milieux très divers, le même cas pourrait se présenter.

peut, à grands traits, esquisser l'histoire. Pour de jeunes intelligences quels éléments d'intérêt nouveau! Les conciles, les hérésies, aussitôt condamnées que formulées, les persécutions, les ravages de l'incrédulité, les mouvements religieux actuels, le néo-paganisme contemporain qui empêche le monde de se relever et le conduit à sa ruine! Autant de matières qui offriront le moyen, — et quel moyen! — de démontrer à l'élève l'influence capitale de la religion sur l'humanité et d'illustrer, par des exemples qui s'imposent, la fameuse formule dogmatique : Hors de l'Eglise, point de salut.

Et je n'ai rien dit de la grâce sanctifiante, dans la vie chrétienne, la merveille des merveilles, ni des Sacrements qui nous la dispensent, ni du grand Sacrifice de la Messe, ni de la liturgie qui parle à la fois aux sens, à l'esprit et au cœur et qui contribue si puissamment à développer la vie surnaturelle en nous. Qu'on ne vienne plus me dire que le cours de religion est, pratiquement, « un cours comme un autre ». Il ouvre des aperçus sur toutes ces beautés incomparables du Christianisme, que tant de chrétiens ignorent ou soupçonnent à peine, et dont cependant ils continuent à vivre. Il peut devenir la source de la dévotion solide, de la vraie piété et — osons trancher le mot, pourquoi pas? — de la sainteté.

Pour qu'il fructifie et atteigne ces sommets, il faut, j'y consens, que nous l'adaptions à l'auditoire qui nous écoute; cela suppose beaucoup de tact, beaucoup de science et surtout beaucoup d'amour. Mais c'est par le cours de religion ainsi compris que nous laisserons sur nos élèves la plus forte empreinte, que nous atteindrons les âmes, en leur faisant un bien réel et durable, en leur révélant le Christ-Jésus : Il n'est point d'effort qui semble trop pénible, au prix de ce noble résultat.

G. LEBACQZ, S. I.

Saint Bonaventure

Saint Bonaventure, le Docteur Séraphique n'est pas assez connu ; surtout il n'est pas apprécié selon son mérite. Tous assurément révèrent en lui le saint et admirent sans réserve le mystique, mais on n'estime pas à sa valeur son génie philosophique.

Le R. P. Jules d'Albi, O. M. C. (1), a publié en 1922 un livre qui, malgré sa forme outrancière et son ton passionné, donne à réfléchir. Sa thèse est double. Il s'élève avec vigueur contre la méthode communément employée par les interprètes de la doctrine séraphique. A la rapprocher perpétuellement du thomisme, à vouloir la concilier avec lui, on aboutit à ne pas saisir ce qu'elle a de propre et d'original ; on s'expose même à la déformer (2). Car, — et c'est la seconde thèse, — notre saint, bien loin de marcher dans la même direction que le Docteur Angélique, s'est posé en adversaire de l'aristotélisme Albertino-Thomiste.

Du même coup, le R. Père prétend réhabiliter John Peckham, le fougueux franciscain, qui se vanta d'avoir réduit au silence l'Ange de l'École, dans une dispute solennelle en 1270, et qui toute sa vie poursuivit avec acharnement la doctrine nouvelle. Le portrait qu'en ont tracé les historiens de la philosophie ne répond pas à la réalité : c'est le calomnier que d'expliquer son animosité contre le thomisme par un sentiment de jalousie ou une mesquine rivalité d'école. Peckham est un esprit distingué et un noble caractère. Élève de saint Bonaventure, professeur à Oxford et à Paris, plus tard maître du Sacré-Palais, archevêque de Cantorbéry, il soutint avec énergie les droits de l'Église et, après sa mort, son tombeau

(1) *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales* de 1267-1277. Tamines, 1922. — (2) Les éditeurs de Quaracchi eux-mêmes n'échappent pas à ces reproches.

fut illustré par de nombreux miracles. Les franciscains l'honorent comme un bienheureux et leur martyrologe le proclame aussi remarquable par ses vertus héroïques que par sa science. On se tromperait d'ailleurs en croyant que Peckham fut l'instigateur de la lutte contre saint Thomas. La responsabilité — la gloire, d'après le R. Père, — en revient à saint Bonaventure lui-même. On comprend tout l'intérêt de la question ainsi posée.

Et cependant le livre ne fut pas l'objet d'une critique serrée : on le dédaigna. Telle Revue se contenta de déclarer : nous ne discutons pas les pamphlets. Assurément le style âpre et passionné du R. Père gâte sa cause. Cependant le problème soulevé méritait un mûr examen.

Heureusement depuis la magistrale étude de M. Gilson (1) sur saint Bonaventure, il n'y a plus moyen de se dérober : car les conclusions du savant vont dans le même sens que celle du « pamphlétaire ».

* * *

La grande faute commise dans l'éxégèse de l'œuvre bonaventurienne, c'est de l'avoir toujours interprétée en fonction du thomisme. « Quel que soit le point de doctrine que l'on considère, on aboutit à cette conclusion que si le *Commentaire* de saint Bonaventure donne l'impression d'un thomisme hésitant, qui s'arrêtera le plus souvent après s'être mis en bonne voie, c'est parce qu'on le juge continuellement du point de vue d'une philosophie qui n'est pas la sienne. Rien de surprenant, dans ces conditions, à ce que l'on explique sa doctrine par un simple manque et par une négation; ne sachant pas à quels problèmes précis elle apporte une réponse, ou voulant la faire répondre à des problèmes qu'elle n'avait pas à se poser, on ne discerne pas la

(1) *La Philosophie de saint Bonaventure*. Paris, 1924.

pensée directrice du commentaire, pensée cohérente, orientée vers des fins définies » (p. 16-17). Il n'y a pas à s'y méprendre : la doctrine de saint Thomas et celle de saint Bonaventure, sont deux doctrines métaphysiques qui s'affrontent; et présenter la doctrine bonaventurienne comme une doctrine incertaine, qui hésite timidement en présence d'une doctrine qu'elle ignore, c'est montrer que l'on n'a pas saisi la pensée profonde du Docteur Séraphique, pensée parfaitement une et parfaitement synthétisée. En face de la synthèse thomiste se dresse la synthèse séraphique.

Assurément on ne peut soupçonner, entre saint Thomas et saint Bonaventure, ni animosité ni rivalité personnelles. Le caractère de sainteté de ces deux personnages exclut cette hypothèse : et la sérénité du Docteur Angélique, comme la modération suave du Docteur Séraphique, la rendent absolument invraisemblable. Mais « s'ils estimèrent réciproquement leurs personnes, cette estime ne s'étendit pas jusqu'à leurs idées » (p. 31). Aussi, vers 1270, lorsque la lutte s'engagea, âpre, entre l'ancien augustinisme et les innovations thomistes, il est impossible de méconnaître que « derrière John Peckham, il y avait nécessairement saint Bonaventure ». — En effet Peckham, maître à l'Université de Paris, régent de l'école des frères mineurs, parle, dispute, attaque saint Thomas sur des matières qui intéressent également la philosophie et la foi, sous les yeux de saint Bonaventure, ministre général de son ordre et dont la résidence habituelle est à Paris. Le moins qu'on puisse dire est que le ministre général était responsable de la controverse. Un mot de lui suffisait pour l'arrêter : un blâme, même discret, eût été suffisant pour la désavouer; et s'il ne la désavoue pas et ne la blâme pas, comment ne pas admettre qu'elle se soit poursuivie avec sa complicité ? Peckham reproche à Thomas de soutenir l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Or, sur ce point, saint Bonaventure est une des autorités les plus hautes

dont il se réclame. De plus, trois ans à peine après la dispute, Bonaventure se solidarisera ouvertement avec son frère en religion, lorsqu'il dira publiquement de l'opinion contraire à la pluralité des formes : « *Insanum est* ». Notons encore que parmi les thèses thomistes qui furent atteintes par la condamnation d'Etienne Tempier, évêque de Paris (1277), toutes avaient été critiquées et repoussées par Bonaventure.

C'est donc une erreur manifeste de méthode de vouloir interpréter la doctrine séraphique d'après celle de saint Thomas. Les deux doctrines peuvent avoir des points de commun, parfois se rencontrer jusqu'à se formuler en termes semblables. Mais toujours l'esprit profond des systèmes est diamétralement opposé.

* * *

C'est en effet une question fondamentale, et la plus fondamentale de toutes, qui divise les deux illustres docteurs, la question préliminaire : Qu'est-ce que la philosophie? La philosophie a-t-elle droit à l'existence comme science autonome, « séparée », comme osait dire Albert le Grand, ou, selon l'expression atténuée de Thomas, « formellement distincte » de la théologie? Et de plus, cette science se constituera-t-elle à base d'aristotélisme, ou bien la philosophie s'inspirera-t-elle du platonisme augustinien? Saint Bonaventure n'hésite pas. Dès le début de sa carrière, dès son *Commentaire sur les Sentences*, il a pris position, mais plus nous approchons de l'année 1270, plus nous le voyons préoccupé de définir exactement sa pensée sur ce point, en assignant à la philosophie la place exacte qu'elle a le droit d'occuper. Si le Christ est notre seul maître, c'est donc que ni Aristote ni même Platon ne représentent la vraie sagesse ; saint Augustin seul la possédait ; et il ne la possédait que parce qu'il était éclairé des lumières de la Révélation. Le Christ est notre seul maître, il est donc aussi le seul remède contre les trois maux qui

déchirent le milieu scolaire parisien : l'orgueil qui fait abonder dans son sens propre et inventer de nouvelles doctrines; les discussions doctrinales qui en résultent et dressent les écoles contre les écoles ; et le désespoir de trouver le vrai qui conduit les averroïstes à juxtaposer, sans les unir, la vérité de foi et les conclusions opposées de la philosophie. C'est là, pour Bonaventure, le grand débat, qui prime tous les autres, la grande erreur qu'il poursuit : l'illusion d'une philosophie séparée.

Le point de départ de la philosophie, c'est le désir de Dieu. Notre docteur a très nettement posé la distinction formelle entre la raison et la foi, la distinction entre la théologie et la philosophie et, jusqu'ici, il est d'accord avec saint Thomas. Mais une philosophie autonome est-elle possible? Non, répond fermement notre docteur. Non pas que la raison soit mauvaise ; Bonaventure ne nie pas la valeur de la raison : lumière d'origine divine, elle ne saurait pas elle-même conduire à l'erreur; mais de cette lumière, infaillible en elle-même, sommes-nous capables de nous servir sans nous tromper? Non, répond-il encore; notre esprit a été comme décentré par la chute originelle ; le péché a, non effacé, mais diminué en nous l'image de Dieu; laissée à elle-même, la raison peut bien retrouver encore des vérités, elle est incapable de saisir la vérité totale et d'échapper à toutes les erreurs. D'ailleurs, puisque Dieu, en fait, nous a créés pour une destination surnaturelle, il est évident qu'une synthèse complète est impossible sans le secours de la foi, qui nous enseigne précisément cette fin suréminente à laquelle tend l'univers. Il y a donc deux attitudes mentales irréductibles qui engendrent deux interprétations du monde irréconciliables : vouloir expliquer le monde par lui-même, comme s'il se suffisait à lui-même, c'est l'erreur du naturalisme ; ou bien élaborer une philosophie de l'au delà, la seule consistante et la seule totalement vraie.

Dès les premiers jours de son enseignement, Bonaventure a considéré l'aristotélisme comme une philosophie condamnée ; il a pleine conscience de ce qu'il fait, lorsqu'il institue la critique de cette philosophie. Elle est essentiellement païenne, tournant le dos au christianisme, précisément parce que le Stagirite prétend expliquer les choses par les choses mêmes. Aussi réussit-il à merveille dans les sciences naturelles ; mais dès qu'il aborde les problèmes vraiment métaphysiques, les problèmes suprêmes de l'origine et de la destinée, le problème de la signification profonde du monde, il échoue misérablement. Il en devait être ainsi. Aussi notre docteur se plaît à énumérer les erreurs d'Aristote sur la nature de la Cause première, sur Dieu. Ses erreurs fondamentales, sources de toutes les autres, se ramènent à trois : la négation de l'exemplarisme, de la Providence divine et de la fin du monde ; il en résulte un triple aveuglement : la doctrine de l'éternité du monde, la doctrine de l'unicité de l'intellect agent et enfin la négation des rétributions de l'au delà.

Platon avait mieux saisi la signification du monde ; sa théorie de l'exemplarisme l'aiguillait dans la bonne voie, mais lui aussi a erré, parce que toute philosophie, par le fait même qu'elle s'arrête, tombe dans l'erreur. Or, pour arriver à son terme, elle devrait se dépasser, et pour se dépasser, il faudrait la foi. Ainsi aucune partie de la philosophie ne peut s'achever elle-même et toute philosophie, que n'éclaire pas le rayon de la foi, aboutit inévitablement à l'erreur. La vraie philosophie deviendrait donc une réflexion de la raison guidée par la foi.

Ainsi apparaît la divergence essentielle entre saint Thomas et saint Bonaventure. Le premier prend pour guide Aristote, mais qu'il corrige et complète ; le second revendique saint Augustin pour maître. Le premier coordonne et subordonne la philosophie à la théologie, mais dans des conditions telles qu'elle apparaisse suffisante à elle-même, aussi long-

temps qu'elle demeure sur son propre terrain. Pour le second, la raison n'est pas compétente dans son propre domaine si elle ne conserve son regard fixé sur des vérités pour lesquelles elle ne l'est plus. L'unification parfaite vers laquelle tend la connaissance rationnelle n'est pas possible du point de vue de la raison seule.

* * *

Dès lors on comprendra aussi en quoi consiste la synthèse bonaventurienne : elle est essentiellement *mystique*.

Et, en effet, au point de départ de la philosophie, plusieurs attitudes sont possibles ; car, si la philosophie doit expliquer la nature, on peut entendre ce mot dans des sens différents. On peut désigner par ce terme l'ensemble des phénomènes qui nous sont donnés, en supposant a priori qu'ils contiennent en eux-mêmes la raison suffisante de leur être et de leur interprétation. En pareil cas la notion même de transcendant est exclue ; et c'est la mort de la métaphysique : celle-ci est la science des conditions du donné qui ne sont pas données elles-mêmes. On peut envisager, avec le métaphysicien, la nature comme l'ensemble du donné, y compris les conditions qu'il requiert pour devenir intelligible. Le transcendant est donc réintégré : mais on peut vouloir à priori trouver une explication du monde telle qu'elle ne laisse plus de place au surnaturel ou l'exclue comme contradictoire. C'est la tentation des philosophies rationalistes, c'est le fond même de la conception d'Aristote. Mais un chrétien ne peut philosopher comme un païen ou un rationaliste. Le surnaturel existe, il le sait, la foi le lui enseigne : il faudra donc nécessairement qu'il en tienne compte, jusqu'à un certain point, dans ses constructions métaphysiques. Ici encore une double attitude est concevable. Ou bien le philosophe chrétien fera abstraction du surnaturel, et croira possible de décrire à part la nature des êtres telle que la science la constate, et l'éco-

nomie des influences divines qui l'entourent, la pénètrent et la dirigent vers sa fin concrète : c'est l'interprétation de saint Thomas. Ou bien on supposera que le surnaturel parfait les êtres dans leur propre nature, en ce sens qu'il les achève perpétuellement, les rend, les révèle à eux-mêmes et qu'il ne soit plus possible de les décrire en eux-mêmes sans recourir à lui. Si en effet le surnaturel constitue le cœur même du réel, si le réel lui-même ne cesse de le crier par ses aspirations et ses perfections, comme par ses misères et ses indigences, la tâche la plus haute de la métaphysique ne saurait être que de réintégrer dans l'économie de la nature, tout ce qu'elle requiert de surnaturel pour devenir intelligible. C'est l'interprétation de saint Bonaventure (1).

Aussi bien le Docteur Séraphique conçoit la philosophie moins comme une science abstraite des essences, destinée à satisfaire le désir inné de l'homme de connaître; elle est avant tout une science de vie. La suprême question de la philosophie à laquelle toutes les autres se ramèneront est la suivante : d'où viens-tu? où vas-tu? par quel chemin? L'âme prend conscience qu'elle a une histoire : sa vie est un passage entre un commencement et une conclusion. Vérité redoutable, et quand l'homme en a pris conscience il ne peut plus l'oublier; il ne peut plus penser que par rapport à elle : ses connaissances, ses volontés, ses sentiments se trouvent éclairés d'une lumière tragique. C'est un problème de vie ou de mort éternelle que de savoir ce qu'il faut penser. La philosophie n'est donc

(1) La philosophie part du réel : le monde et soi-même. Or, dès ce point de départ la philosophie va bifurquer : ou bien, avec le païen, elle considérera les créatures comme des *choses*, ou bien comme des *vestiges* de Dieu, des *signes*, et l'erreur de la philosophie séparée est précisément de négliger ce qui faisait de la création un système de signes intelligibles, pour n'en laisser subsister qu'un amas de *choses* qui ne le sont pas. C'est formellement cette propriété de *vestiges* qui rend la créature intelligible. Grâce à sa théorie de l'analogie universelle, Bonaventure conçoit l'univers comme une immense allégorie du divin.

pas l'occupation d'esprits dillettantes, elle pose le problème redoutable et tragique de la destinée. Science de vie, elle doit donc conduire l'homme à la vraie sagesse et son couronnement est l'extase. La philosophie dans son acception légitime n'est que la science des routes qui mènent à la sagesse et l'entraînement qui permet à l'âme de les parcourir. Elle sera donc ascétique ; et la connaissance est nécessairement subordonnée à l'amour.

Pour qui arrive à la sagesse, l'univers et l'âme s'ordonnent immédiatement en un système totalement unifié dont le Christ est le centre ; en dehors de Lui, il n'y a pas d'explication satisfaisante : *Incipiendum est a medio quod Christus est... Quod medium si negligatur, nihil habetur.*

En droit, toute la métaphysique se réduit à ces trois questions : création, exemplarisme et retour à Dieu ; mais de ces trois questions, la question centrale est l'exemplarisme : c'est par cette doctrine que l'on atteint le centre de toutes choses : le Christ. Pourquoi le Christ est-il le centre ? Parce qu'il est le Verbe ; il relie le Père, qui fonde l'origine et l'Esprit qui achève. Vérité éternelle, principe d'être en même temps que de connaître, grâce à Lui nous trouvons devant nous de l'intelligible à connaître et une règle immuable pour juger. Moyen de Dieu, moyen des choses, moyen de connaissance, le Verbe est donc le point où doit se tenir le métaphysicien : et si l'exemplarisme est au centre de la philosophie, c'est parce que le Verbe, l'Exemplaire occupe Lui-même le centre de Dieu.

Le Verbe est devenu le centre de l'univers visible, dans l'Incarnation, en se faisant chair, dans sa Passion, en restaurant l'œuvre de création détruite par la faute de l'homme ; Il est le milieu par où l'âme rejoint Dieu dans l'extase de cette vie et le théologien montrerait sans peine qu'Il est encore le moyen de la béatitude éternelle. Le Christ est au centre de l'histoire comme au centre des choses.

Les thomistes ici se rencontrent avec les rationalistes pour déclarer une telle synthèse en dehors de la philosophie. Mais ce reproche n'est valable que de leur point de vue : elle suppose la question résolue; il s'agit précisément de savoir quelle est la notion légitime de la philosophie. Est-il plus raisonnable, quand on a deux yeux, de fermer l'un et de ne regarder que de l'autre, sous prétexte de méthode? Si j'ai la lumière de la foi, de quel droit m'interdira-t-on de m'en servir pour mieux comprendre et approfondir davantage? Pourquoi limiter volontairement sa vue à une partie seulement du réel? Bien plus, pourquoi vouloir construire une philosophie de ce qui est simplement possible, mais de ce qui n'est pas? Car en fait, la nature n'est pas un vase clos; l'ordre naturel n'existe plus, puisque la fin naturelle a été remplacée par une fin plus haute; l'homme ne se suffit pas à lui-même; il a besoin, depuis la chute, de la grâce pour vivre moralement et, comme dit le concile du Vatican, pour philosopher sans erreur. Pourquoi faire abstraction de toutes ces réalités? N'est-ce pas faire la philosophie de l'irréel, de ce que l'homme et la nature eussent été, si Dieu ne s'était pas révélé et incarné? Et s'il est vrai que toute philosophie part du réel et de l'expérience, la philosophie de saint Bonaventure n'apparaîtra-t-elle pas plus large et plus profonde et plus vraie? Quoi qu'il en soit, à tout le moins doit-on admettre qu'il était permis de tenter une synthèse de tout le réel concret : et si l'on fait au moins cette concession, on devra bien reconnaître aussi que l'œuvre de saint Bonaventure présente une synthèse parfaite.

La philosophie de saint Bonaventure est le couronnement et l'aboutissant de l'augustinisme médiéval; la tendance caractéristique de celui-ci était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine; avec saint Bonaventure, pour la première fois, elle reçut pleine satisfaction. Se soutenant et s'enrichissant

réciproquement, le désir de l'extase et la science des choses viennent enfin de se développer dans une vaste architecture où prend place la totalité de l'expérience humaine dont le philosophe lui-même avait hérité : une doctrine de la connaissance, une théorie des principes métaphysiques de la nature, une règle d'action enfin, le tout pénétré, soutenu, lié par une inspiration si parfaitement une que la pensée s'y élève des opérations les plus humbles des objets matériels aux effusions les plus hautes de la grâce, sans jamais rencontrer aucune solution de continuité.

La scolastique au XIIIe siècle eut deux sommets : l'un né d'une poussée dont les origines sont lointaines, la synthèse bonaventurienne ; l'autre, d'inspiration, en apparence au moins, nouvelle, le système de saint Thomas d'Aquin.

E. HOCEDEZ, S. I.

Actes du Saint-Siège

L'enseignement de la religion.

Documents pontificaux.

Le Saint-Siège multiplie depuis quelque temps les instructions et les mesures destinées à organiser et à perfectionner l'enseignement de la doctrine chétienne par l'explication du catéchisme. Nous croyons rendre service à nos lecteurs en groupant ici les documents pontificaux les plus importants sur cette matière.

I. 1. On se rappelle le zèle de S. S. Pie X pour l'instruction religieuse de l'enfance et du peuple. Le 15 avril 1905, il publia l'Encyclique *Acerbo nimis* sur la doctrine chrétienne (1). Après avoir déploré l'ignorance religieuse de beaucoup de fidèles, même des plus cultivés et des plus instruits dans les autres

(1) *N. R. Th.*, t. 37, 1905, p. 383, ss.

sciences, il rappelle les prescriptions du concile de Trente sur l'enseignement de la doctrine chrétienne à donner les dimanches, les jours de fête et plus fréquemment pendant l'Avent et le carême. Cet enseignement comprend deux parties : l'explication de l'Évangile et ce que nous appelons l'enseignement catéchétique. La seconde partie n'est pas moins importante que la première, comme le notait le pape Benoît XIV dans son Encyclique *Etsi minime* (1). Si l'homélie est le pain des adultes, l'explication du catéchisme est le lait, qui doit être donné aux fidèles et désiré par eux, selon la parole de saint Pierre (2). C'est bien à tort que certains prêtres estiment cette forme de prédication au-dessous de leur dignité et de leur talent. L'ignorance religieuse la rend extrêmement nécessaire, même aux adultes, et elle est beaucoup plus difficile qu'on ne pourrait le supposer. Enfin Pie X prenait des mesures dont le texte a passé en partie dans le Code de droit canonique. En Belgique, comme en Allemagne, les prescriptions de l'encyclique ne furent pas appliquées à la lettre, parce que l'enseignement du catéchisme y était organisé d'une manière différente, mais non moins sûre et efficace. Aussi les rédacteurs du Code ont-ils au c. 1330 assoupli davantage la discipline inaugurée par la lettre de Pie X (3).

2. Le 26 mai 1910, le troisième centenaire de la canonisation de saint Charles Borromée donnait au zélé Pontife une occasion nouvelle d'insister sur la charge imposée à tous les pasteurs d'instruire leurs ouailles de la vérité révélée et des devoirs du chrétien. Dans l'encyclique *Editae saepe* (4), le Pape rappelle aussi aux pères de famille, aux maîtres, aux patrons l'obligation grave qui leur incombe d'assurer à leurs enfants ou à leurs subordonnés l'enseignement de la doctrine chrétienne (alin. 23, *Verum nec*). La neutralité des écoles publiques rend aujourd'hui cette sollicitude d'autant plus urgente.

II. On trouvera exprimée dans le *Code de droit canonique*, livre III, tit. XX, ch. I, cc. 1329-1336 la discipline depuis long-

(1) 7 févr. 1742. — *Codicis i. c. fontes*, t. I, p. 715. — (2) 1 Petr., II, 1. — (3) Cf. Encycl. *Acerbo nimis*, n. I. — (4) *A. A. S.*, t. II, 1910, p. 357, ss.

temps en vigueur. Il a suffi d'ajouter quelques mots aux recommandations et aux prescriptions du concile de Trente (Sess. XXIV, *de ref.*, chap. 4 et 7), de Benoît XIV et de Pie X pour donner une formule très complète des droits et des devoirs des pasteurs et des fidèles en cette matière si importante. Le c. 1329 rappelle que l'enseignement du catéchisme est une obligation particulière et très grave surtout des pasteurs d'âmes. Il doit être donné aux enfants principalement pour les préparer à la confession annuelle, à la confirmation et à la première communion (c. 1330). Au temps qui suit la première communion, l'instruction catéchétique des enfants doit rester l'objet d'une sollicitude spéciale pour le curé (c. 1331). Les dimanches et fêtes, le catéchisme sera enseigné aux adultes à l'heure la plus opportune et d'une manière vraiment adaptée aux auditeurs (c. 1332). Mais il est rare que les curés puissent suffire à cette lourde tâche. Aussi le Code a-t-il soin de déterminer quels peuvent ou doivent être ses auxiliaires.

Ce sont d'abord les clercs domiciliés sur le territoire de la paroisse et ils peuvent y être obligés par l'Ordinaire, même sous la menace de peines canoniques. Il faut aussi faire appel au concours de pieux laïques, surtout des membres de la Confrérie de la doctrine chrétienne ou d'autres associations similaires (c. 1333). A l'Ordinaire de voir si les religieux, même exempts, doivent prêter leur ministère à cette grave mission. S'il le juge nécessaire, il pourra les y obliger. Un double tempérament est apporté à ce pouvoir : la discipline régulière doit être respectée et les religieux seront tenus de donner cet enseignement surtout dans leurs églises (c. 1334). Aucune source du droit antérieur n'est indiquée à ce can. 1334. On peut y voir une précision nouvelle de l'autorité exercée occasionnellement d'une manière très réelle par l'Ordinaire diocésain sur les religieux même exempts. Dans notre pays, ceux-ci s'acquittent régulièrement et volontiers d'un devoir aussi conforme à leur vocation.

L'obligation des pasteurs d'âmes et de leurs auxiliaires ainsi proposée, le Code reprend et complète les enseignements de Benoît XIV, de Léon XIII et de Pie X sur le devoir des parents, des parrains de baptême et de tous ceux qui ont sous leurs

ordres des domestiques, des ouvriers, des employés (c. 1335). Le chapitre se termine par un canon définissant le pouvoir suprême de l'Ordinaire diocésain en cette matière, quand il s'agit de l'enseignement à donner aux non-exempts (c. 1336).

III. Telle est la législation. Comment le Saint-Siège veut-il la voir observer? Pour répondre à cette question, la lecture des documents reproduits ci-dessous aura la plus grande utilité. Par une *Lettre circulaire* aux Ordinaires d'Italie (1), la S. Congrégation du Concile prenait des informations sur la mise en vigueur des prescriptions du Code et demandait qu'on lui proposât des mesures efficaces pour mieux assurer la pratique de ces lois ecclésiastiques. Nous en donnons la traduction :

Révérendissime Seigneur. — Si l'instruction religieuse du peuple chrétien est nécessaire en tout temps, elle l'est beaucoup plus à cette malheureuse époque, où l'on s'efforce par tous les moyens de renverser jusque dans ses fondements l'ordre religieux et social. Et le nouveau Code de droit canonique, aux chapitres *de catechetica institutione* (c. 1329-1336) et *de sacris concionibus* (c. 1344-1348) a donné des prescriptions déterminées pour l'enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants et aux adultes et pour l'explication de l'Évangile au peuple.

Sans aucun doute, les Ordinaires d'Italie, dans leur zèle éclairé, ont inculqué aux curés et aux autres prêtres ayant charge d'âmes, — de la manière que leur dictaient la prudence et la sollicitude pour les ouailles confiées à leurs soins, — l'exacte observance des sages dispositions établies par le droit canonique.

Désireuse de donner une plus grande impulsion à l'instruction religieuse et d'aider l'action des Révérendissimes Ordinaires dans une affaire d'une importance aussi capitale, cette Sacrée Congrégation, avec la pleine approbation du Saint-Père, invite les Révérendissimes Ordinaires d'Italie à répondre, d'après leurs connaissances et en conscience et dans le plus bref délai possible, aux questions suivantes :

I. Si des mesures, et lesquelles, ont été prises pour l'exécution des dispositions susdites relatives à l'explication de l'Évangile et à l'enseignement du catéchisme.

II. Si l'évêque a établi des peines spéciales contre leurs transgresseurs.

III. Si tous et chacun des curés du diocèse et les autres prêtres ayant charge d'âmes :

a) expliquent l'Évangile au peuple tous les dimanches et les autres fêtes de précepte ;

(1) *A. A. S.*, XII, 1920, p. 299.

b) aux jours susdits expliquent aux adultes la doctrine chrétienne, et si et pour quels motifs, se serait introduite la coutume de quelque vacance (1).

IV. Si les curés et les autres prêtres ayant charge d'âmes enseignent par eux-mêmes ou par d'autres le catéchisme aux enfants et

a) quand et comment ils l'enseignent;

b) s'ils préparent, comment et quand ils le font, les enfants à la confession, à la confirmation et à la première communion;

c) si dans chaque paroisse on a érigé des confréries de la Doctrine chrétienne.

d) si on s'est servi d'autres moyens, et desquels, pour enseigner le catéchisme à ceux qui n'ont pas cette instruction.

V. Qu'on indique les noms des curés et des autres prêtres ayant charge d'âmes qui n'ont pas satisfait aux obligations mentionnées aux nn. III et IV.

VI. Quelles sont les mesures prises par l'autorité diocésaine contre les transgresseurs.

VII. Si, pour ces transgresseurs, outre l'action de l'Ordinaire, il y aurait lieu de faire intervenir la sainte Congrégation.

VIII. Si le clergé séculier et régulier se prête à l'enseignement du catéchisme à la paroisse et dans la négative pour quels motifs.

IX. Qu'on indique les autres mesures que le Saint-Siège pourrait prendre pour que les dispositions canoniques concernant l'enseignement du catéchisme et l'explication de l'Évangile soient efficacement mises à exécution.

Rome, de la Secrétairerie de la S. Congr. du Concile, 31 mai 1920.

IV. Depuis le milieu de l'année 1923, le Saint-Siège accentue son effort pour organiser et améliorer l'enseignement du catéchisme.

1. Ce zèle se manifesta d'abord par la création à la S. Congrégation du Concile d'un *Office* spécial pour tout ce qui touche à l'enseignement de la doctrine chrétienne. Ce fut l'objet du Motu proprio *Orbem catholicum* du 29 juin 1923 (2). Voici le texte de ce document :

PIUS PP. XI. — *Orbem catholicum* Encyclicis Litteris cum primum alloqueremur, omnium malorum, quibus humana societas laboraret, unum remedium admonuimus illud fore, si pax Christi in regno Christi quaereretur :

(1) Voici comment cette coutume est jugée dans le *Concile de Malines*, 1920, art. 308 : « In nostris regionibus non est approbandus usus alicubi vigens omnem concionem omittendi in festis sollemnioribus, eo vel magis quod frequentior populus hisce diebus Missam audire consueverit ». — (2) *A. A. S.*, t. XII, 1920, p. 229.

addidimusque huiusmodi regnum in terris non aliter constabiliri, nisi Ecclesiae labore et industria, dantis operam hominibus educandis. Id autem tum maxime facit Ecclesia, cum pro suorum sapientia institutorum et legum pueris doctrinam religionis impertit. Quapropter decessor Noster desideratissimus, Benedictus XV, per litteras a Sacra Congregatione Concilii datas (1), sacrorum Antistites ex Italia interrogavit, num variis de religiosa populi institutione praescriptionibus obtemperaretur; ad quae illi interrogata, pro sua quisque diligentia et studio, responderunt.

Iam vero quod vigilantissimus Pontifex peropportune inchoaverat, Nos, hanc quoque tamquam hereditatem ab ipso traditam volenti animo recipientes, omnino perficere decrevimus. Eius rei gratia, atque etiam ut huius incepti beneficam virtutem ad cunctas gentes extendamus, placet admodum inire rationem, cum cogitationes ac studia bonorum omnium ad causam saluti communi tam coniunctam revocandi, tum praecipue sacrorum Pastorum toto orbe operam diligentiamque adiuvandi roborandique in re, qua nihil sane pluris interesse potest, idque instituendo apud Romanam Curiam proprio quodam officio, quod dicitur, cuius ope Nos eam quam huic tantae rei debemus summam vigilantiam et curam in Ecclesia universa, melius ac facilius praestare possimus.

Itaque, *motu proprio* ac de Apostolicae potestatis plenitudine, Nos apud Sacram Congregationem Concilii peculiare Officium instituimus et per has Litteras institutum declaramus, quo velut instrumento utatur Apostolica Sedes ad urgendam toto orbe terrarum obtemperationem suis legibus de populo christianae doctrinae praeceptis erudiendo : cuius Officii sit universam in Ecclesia actionem catechisticam moderari ac provehere.

Equidem confidimus salutares inde perceptum iri fructus, maxime si ad Apostolicae Sedis auctoritatem ea prompta et alacris Episcoporum ceterique cleri bonorumque laicorum, quam dare solent, opera, quod non dubitamus, accesserit. Sed tamen sinant, quotquot sunt ex utroque sexu consociationes sodalitatesque catholicorum, se a Nobis rogari, ut vel statas de catechismo conciones in sua quaeque paroecia ipsae in exemplum frequentando, vel clero parochiali adiutores ministrando, melius in dies de Ecclesia mereri velint in hoc quidem genere, quo nullum homini catholico nec sanctius nec magis necessarium esse videatur.

Atque eo etiam vehementius rogamus devotas Deo ex utroque sexu familias, ut non modo singulos singularum dioecesium suarum Antistites hac ipsa in re adiuvent, sed etiam curent in suis collegiis alumnos gradatim sic catechismo instruendos ut, cum plenius sapientiusque, quam solent, christianam doctrinam perceperint, et suam fidem contra ea quae obiici vulgo consueverunt, possint defendere et eandem aliis quam plurimis vel inculcare vel suadere nitantur.

(1) Lettre reproduite ci-dessus.

Illud etiam magnopere cupimus in praecipuis quibusque sedibus religiosarum sodalitatum quae iuventuti instituendae sunt deditae, ibi, praesidibus ducibusque Episcopis, scholas aperiri delectis ex utroque sexu adolescentibus, qui accommodato studiorum curriculo formentur iidemque, facto periculo scientiae suae, rite renuntientur habiles ad magisterium doctrinae christianae historiaeque sacrae et ecclesiasticae obtinendum. Qui igitur quaeque religiosis domibus praesunt, curae sibi habeant e suis sodalibus deligere quos vel eiusmodi scholas velint celebrare vel pueris puellisque religionis praecepta tradere.

Episcoporum vero erit omnibus de religione scholis assidue advigilare; itemque de opera in hoc genere posita deque rei exitu, maxime quod attinet ad scholas, quas diximus, altiores et collegiorum, tertio quoque anno ad sacram Congregationem Concilii accurate referre. Ita feliciter, speramus, fiet ut maxima illa nationum catholicarum macula eluatur quae est divinae religionis ignoratio, increbrescente late reditu sitientium animarum ad inexhaustos fontes veritatis et gratiae, id est *aquae salientis in vitam aeternam.*

Quae autem his Litteris statuimus, ea semper valida et firma esse iubemus, contrariis non obstantibus quibuslibet.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX iunii, in festo Principum Apostolorum, anno MDCCCCXXIII, Pontificatus Nostri secundo.

2. Le 1er octobre 1923, un décret royal rétablissait en Italie l'enseignement religieux à l'école officielle (1). Le Souverain Pontife en manifesta sa joie dans l'allocution consistoriale du 24 mars 1924 (2), mais il ajoutait que les Ordinaires, les curés et les parents ne pouvaient laisser refroidir leur zèle ou diminuer leur vigilance pour l'instruction chrétienne de l'enfance. En effet, l'exécution du nouveau décret pouvait ne pas donner partout pleine satisfaction et ne suffisait pas à assurer une connaissance suffisante de la religion. Aussi dès le 23 avril de la même année une nouvelle lettre de la S. Congrégation du Concile aux Ordinaires d'Italie rappelle l'importance de l'enseignement du catéchisme et les devoirs des pasteurs et des parents à ce sujet.

« Revérendissime Monseigneur. Le rétablissement de l'enseignement religieux dans les écoles primaires a rempli de joyeuses espérances tous

(1) Cf. *Documentation catholique*, t. XII, 1924, col. 1199, ss. — (2) Allocution consistoriale *Amplissimum concessum*, *A. A. S.*, XVI, 1924, p. 121. Cf. p. 125.

ceux qui ont à cœur le bien des individus, de la famille et de la société; car le catéchisme, si peu volumineux et si humble qu'il soit en apparence, est en réalité divinement grand et sublime.

Il contient les éléments destinés à nourrir et à fortifier la vie de l'esprit; seul, il peut former des consciences fortes et promptes à combattre les appétits qui attirent l'homme vers la terre, tendent à le jeter dans la fange, le rendant le jouet de ses aveugles passions.

Le catéchisme enseigne à l'homme l'existence de Dieu qui, comme un père aimant, veille sur lui, veut son bien, son salut temporel et éternel.

Il lui fait connaître d'où il vient, où il va, quelle route il doit suivre pour atteindre sa fin. Il lui fait comprendre l'excellence de son âme, achetée à un prix d'une valeur infinie : le sang de Jésus-Christ; et par conséquent la malice du péché qui, non seulement le condamne à la perte éternelle, mais offense gravement la grandeur et la majesté d'un Dieu qui nous a aimés *usque ad mortem*, donc digne de toute notre gratitude et adoration.

Il lui inculque la nécessité d'aimer le prochain comme lui-même, de faire passer l'intérêt particulier après l'intérêt de la communauté, et le devoir de donner même la vie pour le bien supérieur de la Religion et de la Patrie.

Il lui fait enfin connaître les moyens mis par Jésus-Christ à la disposition de chacun pour acquérir la grâce dont nous avons besoin pour notre sanctification.

Le catéchisme contient un ensemble de vérités sublimes, de lois, de préceptes, de moyens aptes à conduire chaque âme à sa propre perfection. Il est donc évident qu'une doctrine d'une importance si capitale, d'une étendue et d'une profondeur si considérables, requiert une étude assidue, prolongée, que ne peut comporter le programme de l'école primaire.

Remarquons en outre qu'il n'existe en Italie aucun curé qui puisse trouver suffisante l'instruction religieuse donnée aux jeunes enfants à l'école primaire, ou qui pense avoir le droit de s'exempter de l'observance rigoureuse des saintes lois de l'Église, qui imposent à ceux qui ont charge d'âmes, l'obligation très rigoureuse d'enseigner le catéchisme (C. I. C., can. 1329, ss.).

L'enseignement donné à l'école primaire ne peut suffire à la formation complète des chrétiens. Les jeunes enfants y apprendront bien par cœur quelques prières, le Décalogue, le Credo, ils y acquerront aussi des notions générales sur divers points de la doctrine chrétienne; mais, seuls, les curés et ceux qui ont charge d'âmes, sont à même de leur en donner une connaissance plus précise et plus à la portée de leur intelligence.

C'est à ses ministres que l'Église a confié, d'une manière toute particulière, la délicate et si importante mission de nourrir et de développer, par l'enseignement du catéchisme, la vie spirituelle de leurs paroissiens.

Plus que personne, ses ministres ont qualité pour remplir cette mission, dont ils sont chargés au nom et sous l'autorité de la Sainte Église.

Eux, qui ont consacré de longues années à des études spéciales, sont plus à même de donner cet enseignement; et nul doute qu'ils ne reçoivent du Seigneur les grâces nécessaires pour exercer dignement les fonctions de leur ministère.

Il faut également rappeler le jour et le lieu où le curé doit ordinairement enseigner la religion.

L'Église elle-même et le choix du dimanche contribuent efficacement à imprimer dans l'âme des jeunes enfants un sens plus profond de la beauté de la religion, un besoin plus impérieux d'en pratiquer la morale, un désir plus vif d'obtenir par elle les secours divins.

Il est en outre évident qu'aujourd'hui plus que jamais, l'enseignement du catéchisme donné dans la paroisse aux jeunes enfants réclame partout un soin scrupuleux. On usera donc de tous les moyens que d'éminents catéchistes ont indiqués et expérimentés eux-mêmes avec un soin jaloux. Par là, on se fera aussi une idée plus exacte de l'étendue et du degré qu'atteint l'enseignement religieux dans les écoles publiques, et l'on pourra, en connaissance de cause, le compléter comme il convient.

En terminant, nous supplions instamment les Ordinaires de bien vouloir attirer l'attention des curés et de ceux qui ont charge d'âmes sur ce point délicat et leur rappeler la grave responsabilité qui leur incombe devant Dieu et devant la Société.

Qu'ils veuillent bien, en particulier, rappeler aux parents l'obligation très grave qui leur est faite d'élever chrétiennement leurs enfants, obligation dont ils ne pourront s'acquitter entièrement s'ils n'ont pas soin de les envoyer régulièrement aux leçons de catéchisme données dans la paroisse (C. I. C., can. 1335).

Il s'agit du salut éternel de leurs enfants; ils devront en rendre un compte très rigoureux au Seigneur (1).

Les Révérendissimes Ordinaires donneront à cette Sacrée Congrégation des informations sur un sujet si important dans la relation triennale à envoyer par eux conformément au motu proprio *Orbem catholicum* du 29 juin 1923 (A. A. S., xv^e^ année, vol. xv, n. 7, p. 327), auquel s'ajoutaient des instructions sur l'enseignement catéchétique.

On leur communique que les mêmes Ordinaires ont à transmettre la relation susdite dans l'ordre suivant : les Ordinaires de l'Italie supérieure en 1925; les Ordinaires de l'Italie moyenne en 1926; les Ordinaires de l'Italie inférieure en 1927.

Espérant que ce travail commun pour le retour de la société à la vérité

(1) Nous empruntons à la *Documentation catholique*, *l. c.*, col. 1214 une grande partie de la traduction.

éternelle hâtera la réalisation du programme du Saint-Père : « La paix du Christ dans le règne du Christ », je vous offre, etc. ».

3. Bien qu'il ait été publié plus tardivement, le décret *Ad aptiores* sur les congrès et journées d'enseignement religieux précède en date la lettre dont le texte sera donné ci-dessous. Par mesure de vigilance et par souci d'information, la S. Congrégation du Concile veut être tenue au courant des principales réunions où seront discutés l'organisation, les méthodes, les résultats de l'enseignement religieux donné à la jeunesse des écoles. Voici ce décret (1) :

DECRETUM. — DE NORMA SERVANDA CUM COETUS CATECHISTICI ALIIQUE PRO SCHOLIS DE RELIGIONE CONVENTUS INDICUNTUR. — *Ad aptiores* rationes comparandas atque evulgandas, quibus Christi fideles universi, praesertim vero pueri atque adolescentes, christianam doctrinam melius ac facilius edoceantur, coetus catechisticos aliosque pro scholis de religione conventus, conferre plurimum nemo est qui non videat.

Quapropter praeclare faciunt atque peropportune, qui in eos coetus legitime parandos ac celebrandos incumbunt, eo spectantes, ut, collatis peritorum virorum consiliis, actio catechistica universa efficienter promoveatur.

Cum vero de re agatur, quae summam Ecclesiae requirat vigilantiam et curam, cumque ad haec praestanda peculiare Officium apud hanc S. Congregationem sit institutum, Emi Patres eiusdem S. Congregationis, in plenariis comitiis diei 12 aprilis currentis anni, haec, quae sequuntur, servanda esse decreverunt :

1° Coetus catechistici aliique pro scholis de Religione conventus, tum nationales, tum provinciales, posthac ne habeantur, quin antea, una cum nuntio uniuscuiusque coetus, disceptandarum in eo rerum libellus seu exemplar huic S. Congregationi tempestive exhibeatur.

2° Decet quam maxime ac sane optandum, ut etiam in coetibus dioecesanis convocandis, eadem norma, quae supra dicta est, servetur.

Haec omnia, in audientia diei 16 eiusdem mensis infrascripto Secretario concessa, Ssmus D. N. Pius PP. XI dignatus est approbare, eademque per hoc decretum publici iuris fieri mandavit.

D. CARD. SBARRETTI, *Praefectus.*

L. ✠ S.

† Iulius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

4. En vue de mesures éventuelles à prendre sur l'instruction religieuse de la jeunesse, l'*Office* particulier institué le 29 juin

(1) S. C. C. Decret. *Ad Aptiores*, 16 apr. 1924, *A. A. S.*, XVI, 1924, p. 431.

1923, organise une enquête auprès des évêques du monde entier. C'est l'objet de la lettre (*epistola*) du 24 juin 1924, intitulée « *de religiosa puerorum et adolescentium institutione* ». L'enquête porte principalement sur l'organisation et les méthodes de l'enseignement religieux, tel qu'il se donne dans les paroisses, dans les collèges, dans les écoles officielles. Dans la paroisse l'instruction religieuse peut se donner au catéchisme paroissial, c'est-à dire celui qui est proposé par le curé ou ses vicaires soit à l'église, soit dans un autre local. On pourrait considérer comme tel l'enseignement donné par de pieux laïques sous la surveillance du curé ou des vicaires, dans les écoles paroissiales. Les *collèges,* dont il s'agit dans la lettre, sont au sens strict, les écoles de garçons et de filles, dans lesquelles il y a des pensionnaires (1). Il n'y a aucun motif de restreindre ici le sens de ce mot aux établissements dont les élèves se préparent à l'état clérical ou religieux. Bien plus, comme il s'agit d'une simple demande d'enquête, il nous paraît que l'intention du Saint-Siège est d'être informé également sur l'enseignement donné dans les externats et demi-pensionnats tenus par le clergé séculier ou régulier et les religieuses. Sans quoi, une catégorie très importante d'établissements d'instruction ne contribuerait en rien à une enquête si utile.

Revme Domine, -- Ad urgendam toto orbe terrarum religiosam populi institutionem et sacrorum Pastorum operam diligentiamque adiuvandam et roborandam in re, qua nihil sane pluris, Ssmus D. N. Pius PP. XI, Motu proprio *Orbem catholicum,* diei 29 iunii anni praeterlapsi, apud hanc Sacram Congregationem Officium instituit peculiare.

Quod autem Pontifex vigilantissimus futurum auspicabatur, id feliciter contigit, ut ad Apostolicae Sedis auctoritatem promptior et alacrior Episcoporum ceterique cleri bonorumque laicorum opera ubique accesserit.

Quo vero melius ac facilius Officium finem assequatur suum, qui est, *universam in Ecclesia actionem catechisticam moderari ac provehere*, huic Sacrae Congregationi peropportunum visum est probe cognoscere, quae sit apud singulas nationes institutionis religionis pueris adolescentibusque tradendae peculiaris ratio ac conditio. Ex perspecto enim universo catechisticae institutionis statu facile fiet, ut et quae ab hac Sacra Congregatione

(1) Cf. Vermeersch, *Epitome i. c.*, I², n. 646.

ad moderandum forte fuerint praestanda, diversarum nationum necessitatibus congruentius praescribantur, et quae alicubi in re catechistica sint feliciter instituta, ea in aliorum locorum opportune deriventur utilitatem.

Placeat igitur Amplitudini Tuae, pro Tua diligentia et studio, respondere ad interrogata quae sequuntur.

I. — *De institutione doctrinae christianae in paroeciis.*

1. Quot paroeciae sunt in dioecesi?

2. Quot pueri quotque puellae in qualibet paroecia institutionem christianam frequentare tenentur?

3. Quot ex his revera eam frequentant?

4. Quanam methodo et quanam utilitate institutio haec traditur?

5. Quanam diligentia curatores paroeciarum hoc munus adimplent?

6. An et quinam in re abusus irrepserint?

7. Quaenam remedia opportune adhibenda existimaveris?

II. — *De institutione doctrinae christianae in collegiis.*

8. Quot sunt in dioecesi collegia ex utroque sexu sub moderatione cleri saecularis seu regularis, aut sororum religiosarum?

9. Quot sunt alumni externi vel interni eorumdem Collegiorum?

10. An in iisdem collegiis institutio doctrinae christianae habeatur?

11. Quoties in unaquaque hebdomada?

12. Quanam methodo et quanam utilitate?

13. Quosnam defectus deprehendisti?

14. Quomodo in casu provideri potest?

III. — *De institutione doctrinae christianae in publicis scholis.*

15. An in publicis scholis doctrina christiana tradatur?

16. Quibusnam in scholis?

17. Quaenam leges, de hac re, a civili gubernio conditae, existunt?

18. Si in publicis scholis deest institutio doctrinae christianae, quanam ratione puerorum religiosae educationi provideatur?

19. Quosnam defectus deprehendisti?

20. Quomodo in casu provideri potest?

Hanc nactus occasionem, me profiteor

Romae, 24 iunii 1924.

Amplitudini Tuae addictissimum uti Fratrem

DONATUM CARD. SBARRETTI, *Praefectum*.

L. ✠ S.

† Iulius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius*.

Tels sont les principaux documents émanés du Saint-Siège sur l'enseignement de la religion, surtout par le catéchisme. Nous disons « les principaux » parce qu'en parcourant les

Actes de Pie X ou le journal officiel du Saint-Siège on rencontrerait soit des lettres particulières, soit des passages de documents plus étendus se rapportant au même objet. Ils montrent à l'évidence l'importance attachée par le Saint-Père à cette forme de l'enseignement religieux. J. Creusen, s. i.

Consultations

I

L'heure des messes conventuelles.

Permettez-moi de demander encore un éclaircissement sur les messes conventuelles ; est-il permis de les célébrer immédiatement après Prime ?

Plusieurs fois la Congrégation des Rites a répondu que la messe conventuelle devait nécessairement se célébrer immédiatement après l'heure prescrite par les rubriques (1), et elle a condamné la coutume contraire (2) ; à moins d'un privilège, on doit s'en tenir à cette règle.

Il faut donc célébrer :

a) après *Tierce*, la messe du dimanche, même anticipé ou transféré avec son office (3), de la vigile de l'Épiphanie, de toute fête de rite double ou semidouble, ainsi que d'une octave commune ou privilégiée (4).

Cependant, le jour de la Noël, si on célèbre les trois messes conventuelles, la première doit se célébrer immédiatement après Matines, avant les Laudes, la deuxième après Prime, la troisième, qui est la principale, après Tierce.

b) après *Sexte*, la messe d'un jour octave simple, de l'office de la sainte Vierge et d'une fête simple, celle de la vigile de l'Ascension et, à l'exception de la messe des Rogations, d'une

(1) Notamment *Decr.* 4053, 9 apr. 1900, ad 3. — (2) *Decr.* 4068, 4 mart. 1901, ad 2. — (3) La règle ne s'applique pas à la messe d'un dimanche empêchée en son jour propre et reprise pendant la semaine ; celle-ci suit la règle de la messe fériale. — (4) Toutefois, la messe des Quatre-Temps pendant l'octave de la Pentecôte doit se célébrer après None.

férie du temps pascal, enfin, en dehors des Quatre-Temps et des vigiles, celle d'une férie ordinaire pendant l'année.

c) après *None*, la messe des féries de l'Avent, du Carême et du Temps de la Passion, celle des Rogations, celle des Quatre-Temps, même pendant l'octave de la Pentecôte, et, à l'exception des vigiles de l'Épiphanie et de l'Ascension, celle de toutes les vigiles.

d) La messe de *Requiem*, le jour de la Commémoraison de tous les Fidèles trépassés se célèbre pareillement après *None;* il en est de même pour les messes *in die obitus*, *tertia*, *septima*, *trigesima*, *anniversaria;* les autres messes de *Requiem* se célèbrent après *Prime*.

Jos. PAUWELS, S. I.

II

Les conclusions des commémoraisons.

D'après les nouvelles rubriques, certaines commémoraisons doivent être ajoutées sous la première conclusion : voudriez-vous nous indiquer quelles sont ces commémoraisons et nous donner la raison de cette union?

R. Énumérons d'abord les cas indiqués par les rubriques :

a) Lorsque la bénédiction nuptiale doit se donner un jour où la *missa pro sponsis* n'est pas permise par les rubriques, on remplace cette messe par celle du jour à laquelle on ajoute *sub prima conclusione* l'oraison *pro sponsis* (ADDITIONES ET VARIATIONES IN RUBRICIS MISSALIS ROMANI II, 1).

b) Quand un empêchement liturgique s'oppose à la célébration d'une messe votive solennelle *pro re grari*, on lui substitue la messe du jour à laquelle on ajoute *sub prima conclusione* l'oraison de la messe votive(1) (Add. II, 2).

(1) L'adjonction de cette oraison n'est cependant pas permise le jour de la Commémoraison de tous les Défunts et, exception faite des lundis et mardis pendant les octaves de Pâques et de Pentecôte, aux fêtes primaires de N. S. se célébrant dans l'Eglise universelle sous le rite double de 1re classe

La même règle s'applique à la messe du patron principal, du titulaire ou de la dédicace d'une église, du fondateur ou du titre d'un ordre ou d'une congrégation religieuse, si ces fêtes viennent à être empêchées accidentellement par un office ne tolérant pas les messes votives solennelles pro re gravi; on lui substituera dans ce cas la messe du jour avec, *sub prima conclusione*, l'oraison de la fête empêchée (Add. IV, 1). De même, si le dimanche auquel la solennité extérieure d'une de ces fêtes est transférée, se trouve être un dimanche majeur, ou en occurrence avec un double de première classe, au lieu de la messe de la solennité on devrait célébrer la messe du jour avec adjonction sous la première conclusion de l'oraison de la solennité (Add. IV, 3). Il en est encore ainsi quand un empêchement liturgique ne permet pas la messe d'une fête se célébrant avec grand concours du peuple (Add. IV, 2).

c) Le jour même de la dédicace d'une église ou de la consécration d'un autel, on doit célébrer la messe de la dédicace et lui ajouter *sub prima conclusione* l'oraison du mystère ou du saint auquel l'église ou l'autel est dédié; et si cette messe était prohibée, on dirait la messe du jour en lui ajoutant sous la première conclusion, même aux plus grandes fêtes, les oraisons de la dédicace et du titulaire (Add. II, 7 et 8). De même, le jour de la pose de la première pierre d'une église ou de la bénédiction solennelle de cette église ou d'un oratoire public, si on ne peut célébrer la messe du titulaire, on lui substitue la messe du jour à laquelle on ajoute *sub prima conclusione* l'oraison de ce titulaire (Add. II, 9).

d) L'évêque qui doit conférer les ordres majeurs ou procéder au sacre d'un évêque, doit célébrer la messe du jour à laquelle il ajoute *sub prima conclusione* l'oraison spéciale donnée dans le Missel (Add. VI, 2). Il en est de même lors de la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse, de la consécration des vierges, de la bénédiction d'un cimetière,

de la réconciliation d'une église ou d'un cimetière (RUBR. SPÉC. DU MISSEL).

e) Comme messe votive d'action de grâces on doit prendre la messe de la très sainte Trinité ou celle du saint Esprit, ou celle de la Vierge ou d'un saint canonisé inscrit dans le Martyrologe Romain et on lui ajoute *sub prima conclusione*, même dans les messes privées, les oraisons spéciales du Missel (RUBR. SPEC.).

f) Lorsqu'un enterrement doit se faire le jour des morts, à la messe d'enterrement on substitue une des messes du jour et on ajoute, *sub prima conclusione*, l'oraison de la messe d'enterrement (Add. III, 4).

Il n'est pas difficile, croyons-nous, de déduire de là le principe qui règle l'union de plusieurs oraisons sous la première conclusion : Dans tous les cas où cette union est prescrite, la messe célébrée tient la place d'une autre, qui normalement aurait dû se célébrer, mais qui dans l'occurrence ne le peut, ou bien parce que le rite du jour ne permet pas cette messe votive, ou bien parce que cette messe n'a pas de formulaire complet, mais uniquement les oraisons. *L'oraison ajoutée sous la première conclusion est donc toujours l'oraison d'une messe empêchée, à laquelle on en a substitué une autre.*

Comme la messe célébrée prend réellement la place de la messe empêchée, elle en a par le fait même tous les privilèges, et notamment elle n'admettra pas d'autres commémoraisons que celles que comporterait cette messe empêchée, et, pour autant que cela est compatible avec son propre rite et son propre caractère, elle en empruntera les parties propres : *Credo*, préface, dernier évangile.

Le principe était déjà connu avant la réforme des rubriques, quoiqu'alors il ne fût pas appliqué à tous les cas auxquels l'appliquent les nouvelles rubriques ; mais en outre, anciennement on unissait parfois sous une conclusion unique deux oraisons pour un tout autre motif, par exemple aux

doubles de première classe on ajoutait à l'oraison de la messe *sub unica conclusione* l'*Imperata pro re gravi;* il en était de même aux doubles de première et de deuxième classe pour l'oraison pour le pape ou l'évêque à leurs anniversaires respectifs, et pour l'oraison du très saint Sacrement aux messes chantées avec exposition. Ce qui déterminait dans ces cas l'union, c'était le rite de la messe célébrée lequel demandait une oraison unique; pour sauvegarder au moins l'apparence de l'oraison unique, on réunissait les deux oraisons sous une conclusion. Les nouvelles rubriques ne connaissent plus cette jonction, et en particulier, elles déclarent explicitement que l'*Imperata* ne peut jamais s'ajouter sous une conclusion avec la première oraison; toutes ces oraisons doivent donc dans tous les cas, quel que soit le rite de la messe, et même s'il n'y a pas d'autre commémoraison à faire, se mettre *sub altera conclusione.* Jos. PAUWELS, S. I.

III

Prescription et mauvaise foi

« Quelle est au for de la conscience l'autorité de la prescription établie par la loi civile! Pour faire mieux comprendre la question, posons un exemple. Zénon a acheté à Caius des marchandises d'une valeur de 500 fr. *sans que le vendeur reclame.* Zénon omet le paiement *par incurie ou négligence* pendant x années. Mais Caius venant réclamer le paiement de la dette, Zénon répond avec calme : « Mon brave, je ne vous dois rien, parce que d'après l'article x de notre Code civil il y a prescription ».

Je demande : Dans le cas proposé, la prescription peut-elle non seulement devant le juge au tribunal civil (ce qui est évident) libérer Zénon du paiement de la dette, mais le libérer même en conscience, au point qu'il ne pèche pas en ne payant pas? »

R. I. Par l'exemple proposé, notre correspondant restreint la portée de la question générale. Dans le cas de Zénon, il s'agit de la prescription exstinctive, dont les conditions tant au point de vue juridique qu'au point de vue moral sont assez différentes des conditions de la prescription acquisitive.

Tous les théologiens reconnaissent au pouvoir suprême

ecclésiastique ou civil, le droit d'éteindre certaines obligations non exécutées ou payées endéans un délai déterminé. Des lois sur la prescription sont très utiles, voire nécessaires, pour assurer les droits des citoyens, éviter les contestations insolubles, diminuer le nombre des procès, protéger l'État ou les particuliers contre des exigences presque impossibles à prévoir et souvent irréalisables sans un grave et injuste dommage.

Pour être justes, ces lois ne peuvent tendre à favoriser les débiteurs malhonnêtes ; il est pourtant impossible d'empêcher que leur application n'aboutisse en certains cas à une véritable spoliation.

On admettra aussi sans peine que l'État n'est pas toujours obligé d'exiger *la preuve* de la bonne foi ; force lui est très souvent de légiférer en tenant uniquement compte de circonstances extérieures facilement vérifiables. D'où vient dès lors le désaccord des théologiens sur l'usage, en conscience, des lois qui établissent des prescriptions libératoires, pour nous en tenir à l'exemple proposé ?

D'abord d'une connaissance insuffisante du droit civil, qui induit facilement en erreur sur la portée exacte de la loi. Ce reproche a pu être adressé même à un Ballerini (1). Ensuite, des conceptions divergentes sur le rôle et le pouvoir de l'État. Elles feront trouver justes ou injustes des dispositions législatives identiques, qu'on estimera à tort ou à raison conformes ou contraires au bien public et à la mesure de liberté rigoureusement due aux citoyens.

II. Pour se libérer en conscience d'une obligation par prescription, trois conditions sont nécessaires : 1° une obligation susceptible de prescription, c'est-à-dire dont l'exécution ne soit pas absolument requise par le droit divin

(1) Waffelaert, *L'obligation en conscience des lois civiles*, p. 217 (Cet opuscule est un tiré à part d'articles publiés dans notre Revue, en 1883). Vermeersch, A., *Theol. Mor.*, II, n. 404, 2.

ou exigée par le droit ecclésiastique ou civil; 2° la bonne foi chez le débiteur, pendant toute la durée du délai légal; 3° la réalisation des conditions déterminées par une loi juste. De ces trois conditions, les deux dernières soulèvent quelques difficultés.

1. Quand un débiteur est-il de bonne foi en ne s'exécutant pas? Évidemment un débiteur est de bonne foi s'il ignore sa dette, que l'erreur porte sur le droit ou sur le fait. Mais il peut être également de bonne foi en attendant pour s'exécuter qu'il en soit, selon les cas, averti, sommé ou mis en demeure. La bonne foi consistera dans ces cas à ne rien faire pour empêcher le créancier d'exercer son droit (1) et à s'en tenir aux prescriptions de la loi ou à la convention sur le temps, le lieu ou le mode de paiement.

Éclairons cette proposition par un exemple. En droit belge et français (2), un certain nombre de dettes sont *quérables* et non *portables*. Le créancier doit en réclamer le paiement au domicile du débiteur. C'est le cas par exemple des rentes sur l'État, du paiement des coupons d'obligations des villes, de certaines primes d'assurances, etc. Connaissant cette disposition du Code (C. C., art. 1247) ou de sa police d'assurance, un débiteur pourrait ne point se préoccuper de payer une dette, avant qu'on ne lui en présente la facture, la quittance, le coupon. Cette conduite n'a rien d'injuste en soi. On conçoit fort bien que les administrations publiques, les banques, voire des particuliers mêlés à beaucoup d'affaires ne puissent être obligés d'avertir leurs créanciers des échéances auxquelles ils peuvent toucher les intérêts des sommes prêtées, envoyer leurs factures, etc. D'autre part rester plusieurs années sans réclamer le paiement de sommes normalement payables chaque année, constitue presque toujours de la part du

(1) Cf. Slater, *De iustitia et iure*, n. 43. Prümmer, O. P., *Manuale*, II, n. 62. Vermeersch, *Theologia Moralis*, II, n. 404. — (2) On sait que le Code Napoléon, malgré de nombreuses modifications, reste le code civil belge.

créancier une négligence grave. En exigeant après un laps de temps considérable le paiement de tous les arrérages ou intérêts échus, de services interrompus depuis longtemps ou repris à des intervalles assez distants, le créancier pourrait faire subir au débiteur de bonne foi un dommage très réel. Au lieu d'avoir à payer une dette absolument ou relativement minime, dont il pouvait s'acquitter chaque année, le débiteur se verrait à l'improviste dans la nécessité de distraire une somme parfois très considérable de ses revenus ou même de son capital pour se libérer. Ajoutez que l'imprévision assez légitime du débiteur l'a peut-être empêché de restreindre ses dépenses ou de se prémunir par d'autres moyens contre l'inconvénient de si forts paiements. Le législateur prend donc une mesure très sage en refusant toute action à des catégories déterminées de créanciers qui ont négligé, par exemple pendant cinq ans, de réclamer leur dû (Cf. C. C., art. 2277).

2. La loi, et une loi juste, étant le moyen donné au débiteur de bonne foi pour se libérer, il doit la prendre telle qu'elle existe, ne pas lui demander une protection différente de celle qu'elle lui assure. Or, en termes identiques, le législateur édicte en cette matière des presciptions d'une portée bien différente. Par certains articles de loi, il prétend bien libérer le débiteur de toute dette, l'exonérer de toute obligation, même naturelle ; par d'autres, il oppose seulement au créancier une fin de non-recevoir, il lui refuse uniquement une action civile, tout en laissant le débiteur à sa conscience. Dans le premier cas le législateur veut assurer la propriété ou prévenir de graves dommages ; dans le second, il vise surtout à libérer certaines catégories de débiteurs du souci de garder la preuve des paiements faits.

La distinction entre ces deux intentions est très nette en droit français, du moins dans certains cas extrêmes. Tous les moralistes admettent que la prescription trentenaire a pour but et pour résultat d'éteindre les obligations (C. C.,

art. 2262) (1). Au contraire, par les prescriptions de six mois, d'un an (C. C., art. 2271. 2272) et quelques prescriptions de cinq ans (art. 2273) le législateur français a seulement voulu écarter les contestations insolubles, les procès multipliés, exonérer les débiteurs de conserver indéfiniment les preuves de certains paiements. C'est ce que montre à l'évidence l'art. 2275 autorisant le créancier auquel sont opposées ces très courtes prescriptions, à déférer au débiteur le serment que la chose a été payée.

Quand la loi ne permet pas de déférer le serment au débiteur, qui oppose une courte prescription, les auteurs ne sont pas d'accord sur sa vraie portée (2). Le P. VERMEERSCH pense que certains débiteurs de bonne foi peuvent en stricte justice opposer la prescription quinquennale à un créancier négligent qui réclame les intérêts dus depuis plus de cinq ans (3). Cette manière de voir est conforme au motif principal de la loi. L'article 2277 sur la prescription des arrérages de rentes « n'est pas seulement fondé sur une présomption de paiement, mais plus encore sur une considération d'ordre public : on a voulu empêcher que les débiteurs ne fussent ruinés par l'accumulation des arrérages » (4). La légitimité du recours à cette prescription quinquennale est confirmée par l'exposé des motifs d'une décision très récente de la Rote (5). « Regulam autem hanc de praescriptione quinquennali late receptam, *atque aequitati prorsus congruentem*, ne praestationes annuae, si essent nunc solvendae, civium facultates exhaurirent (GENICOT, *Theol. mor.*, éd. 9, n. 494) PP. duxerunt sequendam, canonico iure non repugnante... ».

Le problème se complique quand le législateur traite de la

(1) WAFFELAERT, *L'obligation en conscience des lois civiles*, p. 257. — (2) WAFFELAERT, *Ibid.*, p. 257. — (3) *Theol. mor.*, II, n. 404, 1, c. — (4) BAUDRY-LACANTINERIE, *Précis de droit civil*, II, n. 478. — (5) ROMANA, *Crediti*, 21 iun. 1924. *A. A. S.*, XVI, 1924, p. 473, ss.

même manière les prescriptions à long terme (trente ans, vingt ans), à court terme (cinq ans) et à très court terme (deux ans, un an). C'est le cas dans le Code civil allemand, art. 195. 196. Une double question se pose : 1° Le législateur a-t-il le *droit* d'éteindre des obligations par des prescriptions aussi courtes? 2° a-t-il voulu éteindre *l'obligation* ou seulement refuser une *action civile*?

Lehmkuhl distingue avec raison les obligations résultant d'une faute purement juridique de celles qui ont pour objet une dette librement contractée (1). Puisque les premières n'ont pour fondement que la loi, il appartient au législateur d'en fixer le délai. D'autre part, personne n'est obligé de fournir à autrui des armes contre lui, de rappeler les moyens de contrainte offerts par la loi à la suite d'un dommage dont l'auteur est, en conscience, irresponsable. S'il s'agit de dettes librement contractées, le pouvoir civil ne peut, en général, sans favoriser la mauvaise foi et sans spolier les citoyens, éteindre ces obligations après un délai très court. Nous disons en général. Car il y a des dettes dont le paiement doit être exigé et acquitté dans un délai relativement court pour éviter aux débiteurs un réel dommage. On a vu plus haut que c'était le cas des intérêts de sommes prêtées, des arrérages de rentes, etc. Mais cela peut être le cas de quelques autres dettes, du moins quand le débiteur est une administration publique, ou une société commerciale ou industrielle ; ou bien aussi s'il s'agit de prestations ou de dations dont l'exécution retardée devient beaucoup plus onéreuse, oblige à des charges accessoires. Dans tous ces cas, le législateur a le droit d'éteindre l'obligation par une prescription à très court terme. Bien entendu, aucun débiteur ne pourra s'en prévaloir sans avoir été de bonne foi pendant tout le délai légal, c'est-à-dire sans avoir eu soit la conviction qu'il ne devait rien, ce qui sera

(1) *Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Rechtes*, p. 58.

presque toujours impossible pour le premier débiteur, soit qu'il pouvait remettre le paiement au moment où il serait exigé conformément à la loi ou aux conventions expresses coutumières.

3. Reste la seconde question. Le législateur a-t-il *voulu* éteindre l'obligation?

Pour répondre, il faudrait recourir aux travaux préliminaires de la loi dans chaque Code. Même ceux qui ont fait ce travail, ne sont pas toujours d'accord entre eux (1). S'il s'agit du Code allemand LEHMKUHL, suivi par d'autres moralistes, estime probable l'extinction de l'obligation, qu'elle ait été dans l'intention explicite du législateur ou qu'elle résulte naturellement du caractère des lois sur la prescription (2). Aussi autorise-t-il, et après lui PRÜMMER (3), le débiteur à se prévaloir de la prescription de deux ans établie par le Code civil allemand (art. 196), s'il a vraiment été persuadé pendant ce laps de temps qu'il n'avait rien à payer. NOLDIN n'est pas très clair sur ce sujet; il semble d'abord condamner absolument l'usage des prescriptions de deux ans et moins, mais il ne répugne pas ensuite à permettre l'usage des prescriptions de trois et de cinq ans (4). Dans les pays où de semblables prescriptions sont en vigueur, il ne faut guère craindre qu'un vendeur néglige de rappeller sa créance ou qu'un acheteur puisse de bonne foi omettre un paiement important pendant un délai aussi court.

III. Pour résoudre les cas si divers posés par la pratique des affaires, nous pensons qu'il faut s'inspirer des principes suivants. Il y a toujours présomption pour la justice de la loi. Quand des juristes consciencieux ou de bons moralistes pensent que l'extinction de l'obligation par la loi est sérieusement probable, il est toujours loisible de se conformer en stricte

(1) Voir ci-dessus les opinions de Baudry-Lacantinerie. — (2) *Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Rechtes*, p. 58. — (3) *Manuale theol. mor.*, II, n. 64. — (4) *Summa Theol. mor.*, II n. 407.

justice à cette opinion. Mais le législateur a dû prendre, surtout pour éviter les contestations et les procès, des mesures dont l'application rigoureuse blesserait gravement dans certains cas la charité, l'équité ou même la justice. Ici le rôle du confesseur devient délicat. Il lui faut d'abord apprécier le caractère de l'obligation, puis essayer d'en obtenir l'accomplissement. Or l'obligation de charité contrairement à celles qui résultent de la seule justice commutative, dépend essentiellement de la situation respective des personnes et de l'inconvénient résultant pour elles de telle ou telle prestation. Si l'omission du créancier ne résulte pas de la négligence coupable présumée par la loi, si le débiteur ne subit pas de dommage important en acquittant la dette, en apparence, du moins légalement prescrite, si le refus de paiement causait au créancier un dommage matériel ou moral important, si l'usage de la loi devenait pour le créancier un motif légitime de grave mécontentement, il y aurait pour le débiteur un devoir d'équité ou de charité à s'acquitter. Pour être plus difficile à définir, ces devoirs ne sont pas moins réels et les confesseurs et prédicateurs devraient, plus souvent peut-être qu'ils ne le font, en rappeler aux fidèles l'existence et l'obligation.

Le délai légal est un élément important de la juste prescription extinctive. Les Codes civils ont établi des délais plus ou moins variés d'après le genre des obligations, montrant ainsi un louable souci de justice et d'équité. A ce point de vue, le droit français présente une difficulté particulière, tant il a multiplié les délais légaux différents ; le Code allemand les a ramenés à un nombre beaucoup plus restreint (1).

Le débiteur qui invoque la loi doit la prendre telle qu'elle est. Il ne peut, raisonnant par analogie, se croire autorisé en conscience à prendre une mesure moyenne entre la prescription très courte, dont il ne bénéficie pas, et la prescription trentenaire qui lui paraît d'une longueur excessive.

(1) Cf. Planiol, *Traité élémentaire*, II, n. 647.

Ainsi le client auquel un médecin réclame, après dix ans, des honoraires non acquittés devra s'exécuter, s'il ne peut jurer qu'il les a payés (Cf. C. C., art 2272 et 2275). La loi ne prescrit absolument cette dette que par trente ans; après un an, elle refuse seulement au médecin toute action civile pour se faire payer; mais elle l'autorise à déférer le serment à son client. Telle est du moins la loi française. Il en va autrement en d'autres pays, par exemple en Allemagne.

IV. Venons au cas de Zénon. Pour qu'il soit libéré de sa dette, il doit pouvoir invoquer une loi juste et être lui-même de bonne foi. En droit français ou belge, seule la prescription trentenaire éteindrait son obligation. En effet l'art. 2272 dit que « l'action des marchands pour les marchandises qu'ils vendent aux particuliers non marchands... se prescrit par un an ». Mais en vertu de l'art. 2275, Caius peut déférer à Zénon le serment « sur la question de savoir si la chose a été réellement payée ».

Le bénéfice de la prescription annale ne pourrait donc profiter à Zénon qu'au prix d'un parjure; le législateur n'ayant nullement l'intention de le libérer par cette très courte prescription d'une dette non acquittée, mais seulement de l'affranchir du souci d'en conserver plus longtemps la quittance.

Même si x représente dans le cas proposé trente années, Zénon ne pourrait, semble-t-il, invoquer le bénéfice de la loi.

En disant que « Zénon omet le paiement par incurie ou négligence », on affirme implicitement qu'il a eu plusieurs fois conscience de sa dette et de l'obligation de la payer. Cela suffit à supprimer la bonne foi nécessaire pour utiliser la prescription légale.

La solution serait différente si Caius n'avait pas envoyé de facture et que Zénon, sans négligence coupable, eût totalement oublié de payer la marchandise. De bons auteurs, nous l'avons vu, admettent que la loi prononce à bon droit en

pareil cas la déchéance du créancier négligent et qu'à en bénéficier, le débiteur de bonne foi ne commet aucune injustice (1). Cependant, même LEHMKUHL, dans le passage cité plus haut, n'admet pas que la prescritption légale puisse après un espace de temps très court éteindre une obligation librement acceptée. Le P. Vermeersch ne parle pas non plus de toutes les dettes. Nous n'admettrions pas, dans un contrat de vente-achat, qu'on pût profiter de semblable prescription. La justice stricte le permît-elle, l'équité et presque toujours la charité y mettraient obstacle. J. CREUSEN, S. I.

Bibliographie

Al. JANSSENS, miss. van Scheut, **De H. Drievuldigheid** (Leerboeken der Dogmatica, uitgegeven door Professoren in de Godgeleerdheid). Gent, Uitgeversfirma « 't Spyker ».

Par ce volume sur la Sainte Trinité le R. P. Janssens inaugure une série de manuels dogmatiques en langue flamande. Apparemment l'auteur destine sa collection non seulement aux étudiants en théologie et aux membres du clergé, mais encore sans doute aux laïcs désireux de s'initier aux éléments de la théologie. Par là, le livre vient à son heure, si même il ne la devance.

Œuvre de haute vulgarisation, elle ne vise pas à donner des aperçus inédits, comme elle ne s'embarrasse pas de la technique scientifique. L'auteur s'est manifestement prescrit des limites, celles que lui imposent le développement de ses futurs lecteurs. Il se borne donc à l'exposé succinct et précis des données révélées, et de la doctrine solide de l'École. Nous rendons volontiers hommage à ces qualités de méthode et de clarté.

V. C.

The Papacy, Papers from the Summer School of catholic studies held at Cambridge, August 7-10, 1923. Edited by the Rev. C. LATTEY, S. I. (M. A., Oxon). Cambridge, W. Keffer, 18 × 11 cm, 257 p. Prix : 6 fr. net.

Voici le titre et l'auteur de chacune des onze conférences qui composent

(1) Cf. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, 404, 2, a et b.

ce volume : Introduction : La lumière du monde, par le Rév. P. Lattey, S. I. — La Papauté dans le Nouveau Testament, par le Rév. P. Pope, O. P. — La période patristique, par Dom Chapman, O. S. B. — Les églises orientales séparées, par le Rév. P. M. d'Herbigny, S. I. — La papauté du haut moyen âge, par Mgr Mann. — Le schisme d'occident et le mouvement conciliaire, par le Rév. P. Gumbley, O P. — S. Pie V : Réforme et contre-réforme, par le Rév. P. Pollen, S. I. — L'application du droit canonique romain dans l'Angleterre du moyen âge, par le Rév. P. Allen, O. P. — Le concile du Vatican et l'infaillibilité pontificale, par le Rév. Rich. Downey, D. D. — La Papauté à l'œuvre aujourd'hui, par le Rév. W. F. Brown, év. auxiliaire de Southwark. — Enfin : Les papes et les arts, par Mrs Arthur Strong.

Parmi les conférences qui nous ont paru les plus remarquables, signalons celle du P. d'Herbigny (la cause du schisme oriental est surtout le particularisme national ; gravité de la situation religieuse de ces églises) ; du P. Pollen, qui donne des détails très curieux sur le procès d'Élisabeth à la cour romaine, sous le pontificat de Pie V ; du P. Allen qui, se basant principalement sur l'ouvrage de F. W. Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England*, London, 1898, nous raconte l'introduction du *Corpus iuris canonici* en Angleterre, peu après 1234, et recherche les relations entre le droit romain, d'une part et de l'autre, le droit coutumier et les cours ecclésiastiques et civiles du royaume ; enfin, dans la dernière partie de sa conférence, le R. P. Allen a prouvé que les prélats anglais de la seconde moitié du moyen âge étaient convaincus de l'autorité des canons et décrétales et avaient une haute idée du respect et de l'obéissance dus au souverain pontife.

Si nous mentionnons spécialement ces trois conférences, il ne faudrait pas croire que les autres manquent d'intérêt. Bien au contraire. Le livre édité par le Rév. P. Lattey forme un ensemble d'études sur la papauté qui s'impose à l'attention par la solidité et l'étendue de l'information de chaque partie. É. DE MOREAU, S. I.

A. BOUYSSONIE. **Batailles d'Idées** sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai. Paris, Beauchesne, 1923, 18 × 11 cm, 368 p. Prix : 10 frs.

Nous avons dit ailleurs déjà l'estime en laquelle nous tenons ce livre. Il est d'un penseur original et pénétrant qui est aussi un savant très compétent en « préhistoire ». Ces dialogues ont du fond, du nerf, de la vivacité. On admirera le naturel atteint dans un genre qui aisément sent l'artifice et le procédé. Si la rigueur et l'ordre du raisonnement souffrent un peu des interruptions propres à la conversation animée, la vie et l'intérêt rachètent le défaut. Un très bon livre, à glisser entre les mains des incroyants et des libres-penseurs sincères. On se gardera bien de le

donner à ceux qui fréquentent les congrès de la libre-pensée. Le livre est trop fort pour eux. François JANSEN, S. I.

Chanoine Ch. CORDONNIER. **Le culte du Saint Sacrement.** Étude historique. Ses origines, son développement, ses manifestations. Paris, Lethielleux, 18 × 11 cm, 300 p. Prix : 7 fr.

« Suivre, pas à pas, au moins siècle par siècle, les diverses transformations apportées par l'humanité au culte qu'elle a rendu à l'Eucharistie, il y a là, nous semble-t-il, un attrait pour la piété, autant qu'une nouveauté pour l'esprit ». L'auteur définit en ces termes le but et l'originalité de son livre. On peut reconnaître que son œuvre est ce qu'il a conclu : intéressante et édifiante.

Jusqu'au XIIIe siècle la dévotion à Jésus-Hostie offre le caractère principal d'une dévotion à la communion. En dehors de la messe, le Christ présent dans la Sainte Réserve n'est pas honoré spécialement. Au contraire, à partir du XIIIe siècle, voici la Fête-Dieu, et les expositions du Saint-Sacrement et les processions du Saint-Sacrement et les confréries du Saint-Sacrement et les Prières de Quarante-Heures, etc., etc. Ainsi l'ouvrage de M. CORDONNIER se divisait naturellement en deux parties. La seconde, la plus longue, la plus riche de faits, a aussi plus de valeur que la première. Dans celle-ci l'auteur ne paraît pas avoir assez fréquenté les œuvres des Saints Pères et il méconnaît quelque peu la piété eucharistique des premiers siècles. É. DE MOREAU, S. I.

Chanoine J. MILLOT, vicaire-général de Versailles. **Toute grâce par Marie.** Trente-deux lectures pour le mois de Marie. Paris, Téqui, 1924, 18×11 cm, 320 p.

La doctrine de la médiation est exposée dans les premières pages : le sens en est brièvement mais très clairement défini, par comparaison avec l'intercession des saints. M. MILLOT a particulièrement bien réussi à faire saisir la portée et la valeur de l'argument de convenance sur lequel se base la théorie. Il est regrettable qu'il ne se soit pas borné à cet exposé excellent. Le volume eût été réduit de moitié, mais il y aurait gagné en unité et le lecteur fût resté en possession d'une idée plus claire. Le reste de l'ouvrage n'est plus guère que considérations interminables, et histoires, histoires surtout. H.

Abbé VIAU. **Une retraite de première communion.** Avignon, Aubanel, 18 × 11 cm. Prix : 5 fr.

Ce modeste ouvrage n'a d'autre but que de faciliter la retraite des premiers communiants. Il rendra service à tous ceux qui préparent les « petits » à recevoir Notre Seigneur. On y trouve les sujets ordinaires pour trois jours de retraite : péché, confession, mort, enfer, paradis, com-

munion... etc., mais chaque instruction a pour point de départ de son développement une histoire ou une parabole de l'ancien ou du nouveau Testament. Le grand mérite de l'auteur est d'avoir rendu concrète la doctrine qu'il présente aux enfants, non au moyen de récits fictifs mais de la parole de Dieu elle-même. A. W.

Chan. A. Milet, du chapitre de Laval. **La divine Eucharistie**. Théologie spéculative et ascétique à l'usage des religieuses, des prêtres, etc., 2e éd. Paris, Lethielleux, 18×11 cm, 500 p. Prix : 10 fr.

Le livre du Chanoine Milet a de grands mérites ; c'est un traité à la fois complet et accessible au grand nombre sur la Divine Eucharistie : aussi la lecture de cet ouvrage nourrira-t-elle très efficacement et très substantiellement la piété. L'ordre et la clarté y règnent ; parfois même il y a excès de divisions et de subdivisions ; certains chapitres se réduisent à un exposé assez sec. Les textes viennent à l'appui de la doctrine, nombreux, heureusement choisis et convaincants. H. M.

Cristiani. **Le Bienheureux Pierre Canisius** (1521-1597) (Collection « *Les Saints* »). Paris, Lecoffre, 18×11 cm, 188 p. Prix : 4 fr.

Les travaux de M. l'abbé Cristiani sur Luther et le Luthérianisme l'avaient préparé à mettre en évidence le rôle important de Canisius dans l'histoire religieuse de l'Allemagne au xvie siècle. A la mort de Luther, en 1546, Canisius avait 25 ans ; dès cette époque il est mandé comme théologien au Concile de Trente. Pendant un quart de siècle il sera de toutes les grandes assemblées où l'on traitera les questions religieuses en Allemagne et il y jouera un rôle important. Envoyé secret du Saint-Siège, il fait accepter les décrets du Concile de Trente dans les diocèses germaniques. Pour combattre les erreurs de Luther il compose son fameux « Catéchisme » où des générations entières ont étudié leur religion. Tout cela M. Cristiani nous l'expose avec ordre et clarté. Les Vies de Canisius ne manquaient pas ; celle-ci se distingue par sa concision et nous donne toute la physionomie d'un saint très sympathique. Un regret cependant : c'est qu'un chapitre spécial ne soit pas consacré à la vie intérieure du Bienheureux qui sera, espérons-le, canonisé sous peu. J. D., s. I.

L. Rouzic. **La maison**. Paris, Téqui, 1924, 14×8 cm, viii-320 p. Prix : 5 fr.

L. Rouzic. **La Mère**. Paris, Téqui, 1924, 14×8 cm, x-254 p. Prix : 5 fr.

Comme tant d'autres qui les ont précédés, ces deux livres de Monsieur l'abbé Rouzic seront des compagnons familiers, dont le commerce élève

doucement l'âme en l'instruisant. C'est tout un monde qui se révèle à nous derrière ce mot d'apparence banale : *la maison*. Ses meubles eux-mêmes contiennent une leçon de vertu et des sources secrètes de joie. — En des pages riches de pensée et d'émotion, Monsieur l'abbé Rouzic apprend aussi aux mères leur rôle magnifique et la manière de le remplir, comme il dit aux fils et aux filles ce qu'est, ce que devrait être pour eux leur mère, l'âme la plus voisine de leur âme. J. C.

Mgr Landrieux, évêque de Dijon. **Sur les pas de saint Jean de la Croix** dans le désert et dans la nuit. Paris, Lethielleux, 1924, 17×11 cm, x-178 p. Prix : 5 fr.

« Ce petit livre est fait pour ceux qui n'ont ni le temps ni l'occasion de lire les traités de S. Jean de la Croix ». Ce serait déjà beaucoup d'avoir résumé à leur usage la doctrine du grand contemplatif. Monseigneur Landrieux a fait mieux encore : il initie vraiment à la lecture des œuvres complètes de S. Jean de la Croix. Un certain nombre d'âmes ferventes pourront se contenter de ce résumé succinct; celles qui désirent aborder l'exposé original demanderont utilement à l Évêque de Dijon de les introduire dans cette lecture et de les y guider. J. C.

Publications nouvelles

Chanoine Uzureau. **Le massacre des Carmes.** Paris, Savaète, 1925, 22×13 cm, 32 p.

Toujours infatigable chercheur, Monsieur le chanoine Uzureau publie une relation très intéressante, due à la plume de l'abbé Bardet, échappé comme par miracle au massacre.

R. P. Archambaut, s. i. **Quinze ans de retraites fermées.** Montréal-Québec, La Vie Nouvelle, 1924, 22×13 cm, 31 p. Prix : 5 sous.

Cette plaquette, bien illustrée, intéressera vivement les directeurs de retraite.

Manuale Christianum. In quo continentur : I. Novum Testamentum. — II. Vade mecum clericorum, iuxta typicas Missalis ac Breviarii editiones. — III. De Imitatione Christi libri IV. — Rome-Tournai-Paris, Desclée, 12×7 cm, 670+222+218 p.

Papier fin, caractères très lisibles.

de la Taille, s. i. **The Last Supper and Calvary.** A reply to critics. Philadelphia, Dolphin Press, London, Herder, 55 p. Prix : 25 cents (américains).

Almanach de l'Action sociale catholique. Québec, 1925, 112 p.

Magazine richement illustrée, contenant beaucoup de renseignements intéressants et utiles.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Saint Alphonse de Liguori, ascète

En retrouvant sur un rayon poudreux de bibliothèque quelque exemplaire des *Gloires de Marie* ou des *Visites au Saint Sacrement*, auquel de nous n'est-il pas arrivé de se retourner soudain, le cœur étreint d'un amoureux regret, vers un passé lointain, lointain... d'où paraissait refluer vers nous, avec le flot des souvenirs heureux, un peu de cette subtile odeur d'encens qui flotte dans l'air sans remous des chapelles ou des petites églises conventuelles? Ils sont rares sans doute, parmi les catholiques, ceux qui n'y ont pas prié Dieu, ou fait leurs dévotions à Notre-Dame, avec les mots mêmes d'Alphonse de Liguori, et dont la dévotion n'ait été façonnée, peu ou prou, par les formes onctueuses et imagées de sa piété, où, jusque dans le climat spirituel propre aux consciences de saints, on devine un climat physique, le sourire d'un ciel immuablement bleu et quelque chose de la lumière ardente où baignent les horizons napolitains.

Peu d'écrits de dévotion ont été autant lus, croyons-nous, que ceux de saint Alphonse de Liguori. C'est que peu d'écrivains ascétiques eurent, au même degré que lui, un talent, de plus en plus rare dans la chaire chrétienne, celui que Kant nous recommande sous le nom de *popularité*. Il consiste, selon l'auteur de la célèbre *Critique*, à dépouiller une doctrine des formes rebutantes d'une scolastique destinée uniquement à en permettre la transmission exacte par voie d'enseignement, pour lui donner le tour vivant et concret que les choses prennent d'elles-mêmes dans un cerveau qui ne perçoit l'idée que sous le haut relief du revêtement sensible. Alphonse de Liguori fit mieux encore qu'enseigner aux âmes la nécessité où elles se trouvent de prier; il leur en montra l'art, avec des mots et des formules qu'elles retiennent et où elles se retrouvent, simples et ardentes comme les vers de ses « *Canzoncine* » dont il composait lui-même la musique, une

musique qui leur valut les éloges d'un maître tel que Tinel... car le saint aima la musique, presque autant que les bouquets de fleurs *i fiori aggiunti*, à la réserve toutefois du *canto figurato*, le *maledetto canto* comme il lui arrive d'écrire, cet art trop mondain qui troublait l'âme de ses religieuses et exigeait la présence au monastère d'un *maestro di canto*...

Un saint populaire, à coup sûr, que saint Alphonse. Ceux même qui ne l'aiment pas constatent avec surprise le fait de cette popularité. Et cependant, à le regarder d'un peu plus près, sa figure morale paraît plus que médiocrement complexe. Juriste par sa formation intellectuelle, il devient moraliste par la révélation des besoins moraux des âmes, obtenue au cours de ses missions apostoliques parmi le peuple besogneux et délaissé des campagnes. Son siècle et les circonstances historiques où il vécut le condamnèrent au rôle souvent ingrat de controversiste. Dans la seconde moitié du siècle de la « *lumière sans chaleur* », le *saeculum rationalisticum*, comme le baptisa le protestant Cave, saint Alphonse qui le domine de toute la hauteur de la sainteté, joue un rôle nettement défini et dont la Divine Providence a réglé le détail : *à une époque de pensée militante et violemment hostile à toutes les formes traditionnelles de la croyance*, il affirme intrépidement, c'est sa gloire, le *surnaturel* et dans le Catholicisme, nous dirions volontiers, ce qu'il contient de plus catholique : la primauté du Pape, son infaillibilité doctrinale, l'Immaculée-Conception de Marie, toutes vérités, qui furent depuis définies et la médiation universelle de grâce de Marie, qui le sera peut-être quelque jour, à en juger par les tendances assez nettes que manifeste le « sentiment » catholique. A remarquer surtout que la vie et l'activité apostolique du saint coïncidèrent avec une période historique, où l'influence du catholicisme en Europe est au point le plus bas d'une courbe constamment descendante : déistes, matérialistes, jansénistes, gallicans, fébronianistes et défenseurs des

droits régaliens sonnent l'hallali contre l'autorité de l'Église ; les persécutions qu'elle essuie de toutes parts sont telles que le bon saint, par une illusion dont le retour semble périodique parmi les croyants, finit par admettre la proximité du jour du jugement (1). Nous tenions à faire remarquer ce catholicisme si accentué de saint Alphonse ; il rend compte, selon nous, du crédit posthume, sans cesse grandissant, dont il a joui dans l'Église Romaine. C'est son esprit et ce sont, pour une bonne part, ses doctrinés qui triomphèrent au concile du Vatican ; elles lui valurent l'honneur d'être, au lendemain presque d'une assemblée dont il fut l'âme, proclamé « *Docteur de l'Église universelle* » (2) par Pie IX ; cet acte, si honorable pour lui, nous paraît aujourd'hui comme la consécration officielle d'un mouvement des esprits qui, en France surtout et parmi le clergé, les avait éloignés de plus en plus du rigorisme et du probabiliorisme, legs empoisonnés du jansénisme national, pour les rapprocher par là même des idées beaucoup plus humaines et plus sûres de l'auteur de la « Théologie morale » (3). Et ce catholicisme si franc explique, lui encore, les défiances réelles, la répugnance, si vive parfois, qu'inspire aux protestants, aux ennemis du surnaturel ou de certaines formes de dévotion catholique, un des saints les plus aimables qui furent jamais, un de ceux qui ont le plus cordia-

(1) *Lettere di S. Alfonso. Parte seconda. Corrispondenza speciale.* Rome, 1887. p. 486 : « *segno che il giorno del giudizio non sara molto lontano* ». — (2) Cfr J. L. JANSEN, C. SS. R. *Le Cinquantenaire du doctorat de saint Alphonse de Liguori* (1871-1921) : *N. R. Th.*, t. XLIX, 1922, p. 294. — (3) Le journal luthérien *Die Christliche Welt* rappelait ce triste passé quand il écrivait, à la date du 1er juin 1890 : « Au cours même de ce siècle, plusieurs évêques français ont cru devoir interdire la lecture des œuvres de Liguori à leur clergé et à leurs séminaristes, » p. 511. Effectivement, la « théologie morale » fut mise à l'index de quelques séminaires. L'évêque de Saint-Claude défendit aux prêtres de son diocèse la lecture de la « *Justification de la Théologie morale du B. A.-M. de Liguori* » de l'abbé Th. Gousset. Celui-ci s'était obligé par vœu à introduire cette Théologie en France ; ce vœu obtint son plein effet.

lement aimé leurs semblables, les plus pauvres et les plus deshérités d'abord. A la tribune des parlements européens, c'est la morale de saint Alphonse qui a été citée pour établir, avec textes à l'appui, l'immoralité de l'enseignement catholique et de ces bruyants débats seuls les naïfs ont pu tirer la conclusion que la casuistique liguorienne corsait notablement les solutions de l'honnête moyenne des moralistes catholiques. Un inconvénient beaucoup plus sérieux, c'est que la science protestante continue à considérer le triomphe des idées liguoriennes dans l'Église catholique comme une preuve de son envahissement progressif par le jésuitisme. Tout récemment encore, le Dr Hans Achelis, professeur à l'université de Leipzig, écrivait dans sa « *Kirchengeschichte* », publiée en 1921, ces lignes où le faux côtoye sans cesse le vrai! « Le saint de l'époque de l'*Aufklärung* se voua à des intérêts spécifiquement jésuitiques, au culte fanatique de Marie, à l'infaillibilité du pape et au probabilisme. Les rédemptoristes, fondés par lui, sont une variété (eine Spielart) de l'ordre des jésuites; elle se consacre à l'éducation religieuse du peuple des campagnes », (p. 195). Or, en 1872 déjà, et beaucoup plus catégoriquement, en 1889, dans un rapport confidentiel au ministre bavarois von Lutz, l'apostat Ignace von Döllinger avait loyalement reconnu que les deux ordres « malgré la similitude de leur théologie et de leur doctrine morale » n'avaient pas de lien organique commun, en d'autres mots, que les « rédemptoristes n'étaient point membres de l'ordre des jésuites » (Friedrich, *Ignaz v. Döllinger*, Munich, 1901, t. III, p. 680-681). Rien n'y fait. On continua et on continuera longtemps encore, du côté protestant, à confondre les deux ordres dans une commune animadversion, à leur découvrir de secrètes parentés, à leur reprocher leur ultramontanisme et leur attachement à la thèse morale du probabilisme (1). Les jésuites ne peuvent que regretter

(1) Ainsi se créent et se perpétuent, hélas! les légendes et les préjugés les

pareilles confusions, aussi honorables pour eux du reste qu'elles furent parfois dommageables pour les enfants de saint Alphonse auxquels les unit réellement un commun amour des âmes et de leur unique Sauveur Jésus-Christ.

* * *

Cette rapide esquisse du rôle joué et de l'influence exercée par saint Alphonse dans l'histoire du catholicisme depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle fera saisir l'intérêt que pouvait offrir une étude approfondie de son ascèse. S'il y a un *esprit Alphonsien*, et la chose n'est pas niable, car par la prédication missionnaire incessante et souvent éclatante des zélés fils d'Alphonse, par leur direction, par leurs œuvres nombreuses et florissantes (1), par l'action discrète du confessionnal il a atteint de très larges couches du peuple catholique; surtout,

plus nuisibles aux progrès de la science. Dans l'*Histoire de l'Église au XIXe siècle* du célèbre professeur F. Christian Baur, éditée après sa mort par Edouard Zeller, le très protestant auteur de « *Die Philosophie der Griechen* », on peut lire « que par ses tendances et ses maximes, par son obéissance inconditionnée aux supérieurs et au pape *ainsi que par sa doctrine morale*, l'ordre de saint Alphonse de Liguori est l'image fidèle de celui des jésuites. A celui-ci succéda tout naturellement celui-là et on lui permit ce qu'on n'avait pas permis à l'ordre des jésuites ». *o c.*, p. 126. Kurtz, un autre historien protestant de l'Église, croit même savoir qu'après la suppression de cet ordre par Clément XIV, la Congrégation du Saint-Rédempteur « accueillit dans son sein en rangs serrés les jésuites licenciés » (*Schaaren zersprengster Jesuiten*). Regrettons qu'un esprit de la valeur de Leighton Pullan ait cru devoir céder au même préjugé dans son livre : *Religion since the Reformation;* les jésuites et saint Alphonse de Liguori sont certainement parmi « *les bêtes noires* » du distingué scholar (*Theology*, vol. VIII, n° 43. Janvier 1924, p. 52). Que vient faire pareille faune en histoire? — (1) Sur l'influence de l'esprit liguorien, en Belgique, on trouvera les renseignements les plus abondants dans un opuscule du P. M. De Meulemeester, C. SS. R. : *Influences ascétiques de saint Alphonse en Belgique.* Esschen, 1923. Sur cet esprit même voir, entre autres, Cet. Berruti, *Lo Spirito di S. Alfonso Maria di Ligorio*, 3e éd. Prado, 1896.

il continue, croyons-nous, à pénétrer les masses, et non moins efficacement, par les innombrables ouvrages pieux d'Alphonse lui-même, réédités presque sans intervalles, comptant les lecteurs par millions, et qui, à l'heure actuelle même, n'ont pas cessé d'être « le pain quotidien des âmes pieuses »; si donc le souffle de cet esprit, un peu partout, passe, en brise vigoureusement surnaturelle, sur les âmes, n'était-on pas en droit d'estimer qu'il devait y avoir également une *ascèse spécialement liguorienne* et, à notre époque de vie, et même de controverse, « spirituelles » intenses, on devine tout l'intérêt qu'il pouvait y avoir à chercher à la définir.

C'est la tâche dont s'est chargé le R. P. Karl Keusch, C.SS.R., il vient de consigner les résultats de ses recherches dans le volumineux ouvrage édité dans la collection « *Studia Friburgensia* », publiée sous la direction des PP. Dominicains, Professeurs à l'université de Fribourg en Suisse : *Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer zeit.* »

A la lumière de la tradition catholique et, plus spécialement, de la doctrine de saint Thomas, l'auteur y étudie les conceptions spirituelles du fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur. Il en décrit la *genèse,* il en repère avec soin les diverses *sources,* il cherche à en définir l'*essence* et en apprécie finalement la *valeur* durable, tant en elle-même que par rapport à ce qu'il nomme les autres « systèmes » de spiritualité; œuvre très vaste, très largement conçue et qui, par la façon de poser les problèmes et de les résoudre, dénote incontestablement un esprit doué de belles aptitudes philosophiques. Si l'on tient compte des proportions de l'entreprise qui imposaient à l'auteur l'étude attentive de l'immense littérature édifiante d'Alphonse et de celle consacrée à l'étude de son influence, on se sentira disposé à lui pardonner qu'en certaines matières particulières son information paraisse offrir plus de surface que de solidité. Nous sommes tous excusables

de mieux connaître l'âme et l'esprit de la famille religieuse dont nous sommes, que ceux d'un groupe religieux étranger, et ce fait explique suffisamment que le P. Keusch répète, un peu de confiance, sur la méthode spirituelle de saint Ignace, des formules dont l'emploi, pour stéréotypé qu'il soit, ne compense en aucune manière la radicale insuffisance (1). Le lecteur comprendra que, traitant d'une œuvre de cette envergure dans les limites nécessairement étroites d'un article de périodique, nous nous attachions de préférence aux *conclusions* de l'auteur; fin de l'œuvre, on peut croire qu'elles contiendront la « moelle substantifique » de l'ascèse alphonsienne, son élément *spécifique*, — nous employons l'adjectif à dessein, — celui qui, demain, grâce à une « formule portative », sera intégré à quelque « histoire générale de la spiritualité chrétienne ». En bon philosophe, le P. Keusch a donné la chasse à la « différence constitutive » de l'ascèse de saint Alphonse; très opportunément il a voulu résoudre la question de savoir si sa « doctrine de la perfection chrétienne » trahissait « *une empreinte personnelle* » (*ein persönliches Gepräge*, p. 17). C'était bien le terme où il fallait tendre, car ce sont les « *différences* » qui définissent, en opposant. Mais, à parler franchement, la méthode employée dans la poursuite de la vraie fin nous paraît beaucoup moins heureuse; on peut même douter qu'elle fût apte à y conduire. Car elle consiste dans un rapprochement perpétuel entre les doctrines ascétiques de

(1) Les réserves indispensables sur ce point spécial ont été fort bien indiquées dans un compte rendu substantiel que le P. Is. Vogels, s. I., vient de publier de l'ouvrage du P. Keusch dans le numéro de Janvier 1925 de la Revue « *Studiën* ». On y verra que « la méthode organisée de méditation proposée durant la première semaine des Exercices et « *que tout le monde désigne comme la méthode ignatienne* » alterne avec au moins deux autres méthodes de prière mentale et que dans ses applications aux sujets particuliers, proposés par l'auteur des Exercices lui-même, elle est loin d'obtenir la part du lion; elle est appliquée cinq fois sur soixante ou soixante et dix exercices.

saint Alphonse et les doctrines théologiques de saint Thomas, avec cet inconvénient grave que ce sont celles-ci qui, la plupart du temps, sont exposées en premier lieu ; celles du « Docteur de l'Église » sont proposées ensuite sous l'angle spécial de leur conformité avec la doctrine du « Docteur Angélique ». De ce continuel parallèle, il résulte que le lecteur, à la longue, ne « discerne » plus, ou ne discerne plus suffisamment, le *message personnel* d'Alphonse aux âmes de son temps, âmes modernes, qu'on le veuille ou non, des spéculations beaucoup plus sereinement détachées du grand métaphysicien médiéval (1). Un historien eût commencé par établir l'inventaire, aussi exact, aussi complet que possible, des éléments doctrinaux de l'ascèse alphonsienne, quitte à démontrer par après, s'il y avait lieu, la « *thèse* », car c'est là une thèse, de leur parfaite orthodoxie thomiste. Saint Alphonse, en effet, n'est pas un écrivain spirituel *quelconque ;* à un « Docteur de l'Église universelle » on eût pu faire l'honneur de juger que ses vues ascétiques méritent par elles-mêmes et pour elles-mêmes (an und für sich) l'attention et la sympathie de tous les catholiques (2). Nous avons la hardiesse de croire que la préoccupation trop obsédante de « découvrir » la conformité doctrinale entre le « Docteur Angélique » et le « Docteur du salut » a nui dans un degré sensible à l'exposition sereine et lumineuse de l'ascèse de ce dernier.

(1) L'auteur, à certains moments, semble prendre conscience de ce défaut. A la page 132e de son œuvre, il exprime le louable souci « de ne pas interrompre trop souvent le développement de sa pensée par des explications métaphysiques ». — (2) Nous n'aurions, pour notre part, pas grand'chose à changer au jugement de l'auteur protestant de l'article « *de Liguori* » dans « *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ». Tübingen, 1912. Vol. III, col. 2151 : « Actuellement (après sa proclamation comme « Doctor Ecclesiae » par Pie IX) saint Liguori doit être considéré comme étant, *à côté de Thomas d'Aquin*, le théologien le plus influent du catholicisme ».

« *Doctor zelantissimus* », « *Doctor salutis et sanctitatis* », c'est par ces titres, empruntés aux « Actes du Doctorat », que le P. Keusch caractérise finalement la nature *spéciale* de l'enseignement religieux d'Alphonse. Et précisément leur admirable justesse n'était-elle pas faite plutôt pour attirer notre attention sur la différence de génie, si profonde entre les deux Docteurs, sur leur orientation intellectuelle si divergente qui fait qu'ils s'opposent entre eux comme la spéculation et la pratique, « *Utilissimo perché pio* », disait de saint Alphonse le cardinal Parrochi. Et vraiment, le saint aurait-il écrit une ligne, une seule qui ne lui ait été inspirée par les *besoins pratiques* des âmes? Apôtre et homme d'action et, par là, saint bien moderne, répondant au type de sainteté commun aux saints postérieurs à la Renaissance, saint Alphonse ne prend la plume que pour *agir sur le monde*, pour *servir son prochain* dans la conquête de l'unique nécessaire. Il continue par la plume l'action de la chaire et du confessionnal catholiques. Éminemment pratique dans sa piété, il dirige les fidèles dans le choix d'un état de vie, et leur enseigne à se sanctifier par l'accomplissement parfait de leurs devoirs d'état. Les sciences mêmes où il excelle sont les sciences de l'*action humaine : la morale*, et celle de ses applications particulières à la diversité illimitée des circonstances de temps et de personnes, *la casuistique*. Nous dirions volontiers au P. Keusch : si saint Alphonse est de saint Thomas l'écho fidèle que vous prétendez, quels traits lui conservent l'*originalité* que vous revendiquez pour lui ; ou si vraiment les traits *personnels* de sa spiritualité s'imposent à l'esprit qui en aborde l'étude sans préoccupations d'école et avec le seul souci de l'*historien* des doctrines, montrez-les nous distinctement, ne craignez pas de nous désigner de préférence ceux qui l'opposent au grand Docteur médiéval...

Car saint Alphonse, comme le prouve le beau portrait psychologique qu'a peint tout récemment de lui le P. Aloïs

Pichler (1), est avant tout l'enfant de son pays, de son peuple et de son temps. L'esprit qui l'anime, — et le P. Keusch en tombe d'accord, — en fait l'héritier spirituel direct de saint Philippe de Néri (2), beaucoup plus que de saint Ignace ou de saint Vincent de Paul ou de saint François de Sales; les sources « vivantes » de l'ascèse alphonsienne, évidemment, sont toutes *modernes*, mais celles que le P. Keusch appelle les sources « mortes » ne le sont guère moins : écrits des ascètes jésuites, œuvres de sainte Thérèse et de saint François de Sales, toutes influences qui à l'époque d'Alphonse étaient beaucoup plus « actuelles », beaucoup plus « opérantes » que celle de l'Angélique. Ce sont les recherches si fouillées et si consciencieuses de l'auteur lui-même sur les « sources » et sur la « formation » de la spiritualité liguorienne qui laissent tout d'abord entrevoir combien la tâche serait délicate et malaisée de définir, autrement que par une vague formule, la mesure dans laquelle l'écrivain ascétique du XVIII^e^ siècle a pu subir l'influence *réelle* (3) du grand docteur du XIII^e^, cela à une époque où la philosophie

(1) *Der hl. Alfons von Liguori. Ein Charakterbild.* Regensburg, 1922. — (2) Le saint eut des confesseurs oratoriens et songea à entrer à l'oratoire. — (3) Qu'on ne se trompe pas sur notre pensée. Nous ne nions ni l'estime profonde de saint Alphonse pour saint Thomas, ni les emprunts nombreux qu'il lui fait, sous forme au moins de citations; ce que nous ne discernons pas nettement, c'est *le degré de pénétration réelle* de ses doctrines spirituelles par le thomisme. « *Immaculiste* » ardent, Alphonse, sur un autre point encore, fausse compagnie au thomisme, un point où son plus brillant représentant d'aujourd'hui veut voir « *un des principes directeurs de la spiritualité thomiste* »; il s'agit de la prémotion physique, fondée, comme l'écrit l'auteur du « *Traité contre les hérétiques* », « *sur la raison que Dieu est la première cause et le premier moteur* ». L'efficacité de la grâce, ainsi expliquée, A. la rejette pour une raison bien moliniste : *elle ne peut s'accorder avec la liberté de la volonté humaine* (*Œuvres complètes du Bx A.-M. de Liguori*. Paris, 1836, t. XIX, pp. 284-285). Et le théologien qui dans une de ses lettres avoue « *ne pouvoir se persuader que saint Thomas défende une opinion fausse* » (*Corrispondenza Speciale*. Vol. unic. p. 482) préfère adopter l'avis de Tournely, dont il imposera du reste le

séculière sait du thomisme à peine le nom et l'enveloppe très tranquillement dans le « mépris en bloc » qu'elle nourrit à l'endroit de toute philosophie scolastique...

Élargissant la question, nous demanderions : plus que dans le « *système* » proprement dit ou l'*originalité* doctrinale, plus que dans l'*invention* ascétique, l'honneur immortel de saint Alphonse, et l'inappréciable service qu'il rendit et continue à rendre aux âmes, n'auraient-ils pas consisté à leur « *transmettre* » dans des formules toutes chaudes de sa

compendium dogmatique comme « textbook » à ses étudiants en théologie.

Le thomisme *effectif* de saint Alphonse mériterait, selon nous, des recherches *spéciales*. Son siècle, le siècle « philosophique », est un siècle de décadence théologique. Plus que dans la *Somme* de saint Thomas, on y étudie la théologie dans des « manuels ». Contre le rationalisme cartésien ou le sensisme de Locke, popularisé par un Genovesi, le thomisme et le péripatétisme en général en sont réduits à la défensive. Des livres comme la « *Philosophia Neo-Palaea* » du Dominicain J. D. Agnani peuvent passer pour un signe des temps. Au demeurant, dans l'histoire de *la formation théologique de saint Alphonse*, on ne découvre nulle part une influence indubitablement thomiste. Le saint commença ses études de théologie à un âge avancé (27 ans), ne fréquenta pas le séminaire et s'adonna, dès son entrée dans la cléricature, à un apostolat des plus actifs. Il est difficile de savoir si parmi ses maîtres ceux dont on sait les noms : Jules-Nicolas Torni, Gennaro Fortunato, Nicolas Guerriero, étaient disposés à lui inspirer le goût et l'amour de saint Thomas. Ni Tannoia, ni Giattini, ni Rispoli, ni Villecourt ne mentionnent saint Thomas à propos des études du saint. Nous inclinerions à croire que l'influence du grand spéculatif sur le plus sage et le plus mesuré des moralistes se limite à l'emprunt de quelques cadres assez matériels, classifications, divisions, définitions, etc. Le thomisme de saint Alphonse de Liguori nous paraît quelque chose de fort tempéré, d'aussi tempéré que les solutions « juste milieu » qui font le grand mérite de sa morale. Dans un siècle d'*éclectisme* doctrinal, peu curieux de la « *mens Thomae* », son esprit, pondéré par nature, et qu'un zèle incomparable orientait vers les problèmes pratiques, ne dut guère éprouver le « tourment métaphysique »; du « *système* » comme tel, il ne manifesta jamais ni le goût, ni quelque curiosité un peu vive. Au moment où nous corrigions les épreuves de cet article, nous apprenions que les *recherches spéciales* que nous souhaitions, ont été entreprises. La nouvelle réjouira tous les amis des *deux* Docteurs de l'Église.

dévotion brûlante et comme vivifiées par les tendresses, les « *tenerezze* » de sa piété exubérante de méridional, les « *nova et vetera* », le trésor bigarré et divers de spiritualité, légué à son époque *par les âges immédiatement précédents?* Un peu dans tous les domaines, dans celui de l'idée religieuse, aussi bien que dans celui des sciences et des arts, il apparaît des vulgarisateurs de génie; leur rôle consiste à « industrialiser », pour ainsi dire, les vérités acquises; par eux, elles deviennent agissantes, elles arrivent à la masse sous forme assimilable, elles s'appellent multitude. Pour nous, la lecture très attentive et constamment sympathique du travail, par ailleurs si méritant, du P. Keusch, ne nous a pas convaincu que le jugement porté jadis par les PP. Brou et Rousselot sur saint Alphonse soit à modifier notablement : « Il ne fut pas un spéculatif bien personnel (1). Son originalité est d'avoir consommé la défaite de la théologie morale janséniste et donné, dans ses œuvres ascétiques, comme *la somme de tout ce qui, depuis deux siècles, s'était imposé à la pensée et à la dévotion des fidèles* » (*Christus*. Paris, 1916, p. 1296). A nos yeux, ce jugement si mesuré ne diminue nullement le vrai mérite de saint Alphonse; il ne fait que le voir là où il est véritablement. Et ce qui nous confirme dans notre façon de voir, c'est la conclusion générale du travail lui-même; le P. Keusch essaie d'y synthétiser les résultats de son *étude comparée* des grands « fondateurs d'écoles de spiritualité » modernes : en ascétique, écrit-il, saint Ignace représente surtout *la force organisée;* François de Sales symbolise (versinnbildet) *la liberté organisée;* Vincent de Paul incarne (veranschaulicht) l'*activité organisée,* tandis que les écrits de

(1) Le P. Keusch reconnaît que la pensée du saint, sans se mouvoir, comme on l'a dit, dans des « *ornières toutes faites* » (ausgefahrenen Geleisen) trahit cependant « *un certain manque de génialité* » (einen gewissen Mangel an Genialität ») p. 314. Pensant plus aux âmes qu'à lui-même, le bon saint écartait à dessein l'idée trop brillante, trop « frappante ».

saint Alphonse de Liguori nous mettent devant les yeux, en traits enflammés, avant tout « *la charité organisée, timorée, magnanime, forte, obéissante, pure, brûlante, enivrante et soupirante* ». Ne semble-t-il pas au lecteur que c'est beaucoup d'adjectifs et que tant de « différences », la plupart descriptives, d'une vertu théologale commune à tous les saints dans le degré héroïque, ne suppléent que très imparfaitement à l'objet recherché : la « *propriété* » ou le « *groupe de propriétés* » spirituelles qui, comme ascète, mettraient saint Alphonse à part des grands créateurs de « *psychés* » religieuses? Même après avoir lu le P. Keusch, nous sommes en droit de réclamer, s'il existe, le « signalement » ascétique précis de saint Alphonse de Liguori. La désillusion partielle qu'éprouve sous ce rapport le lecteur en fermant le livre si captivant du P. Keusch provient, selon nous, pour une bonne part, du fait qu'on n'a pas suivi la voie la meilleure pour le découvrir (1).

* * *

Ces réflexions rendraient très imparfaitement notre pensée si elles devaient diminuer chez le lecteur la haute estime que

(1) Un mémoire lu à la « Semaine Ascétique » de Valladolid (octobre 1924) serait pour nous faire maintenir nos vues à l'encontre de celles du P. Keusch. Le P. Victoriano Perez de Gamarra y présentait saint Alphonse comme « *le disciple le plus illustre de l'école ascétique espagnole* » et il entendait l'école dont sainte Thérèse par exemple et le vénérable P. Luis de la Puente sont des représentants. Il signale le fait que dans la seule première « Visite au Saint Sacrement » on voit cités ou mentionnés : le bienheureux Jean d'Avila, la Comtesse de Feria, sa pénitente, saint Pierre d'Alcantara, Balthasar Alvarez, sainte Thérèse, Marie Diaz, le P. Nieremberg .. tous d'Espagne et tous *modernes*. Nul doute, la piété d'Alphonse « hispanise » volontiers. Le même mémoire ne mentionne qu'une seule fois le Docteur Angélique, à propos du « Docteur utile », et c'est pour dire ce qui suit : On a dit que saint Thomas était un sage qui écrivit pour les sages et que saint Alphonse fut *aussi* un sage qui écrivit pour le peuple (y que San Alfonso fué tambien un sabio que escribió para el pueblo »). *Mémoire cité* p. 35.

mérite le travail si consciencieux et si érudit du P. Keusch. Par sa tenue scientifique irréprochable, par la précision du détail non moins que par la charpente monumentale de l'ensemble, il prend une place jusqu'ici inoccupée — nous n'avions sur l'ascèse de saint Alphonse aucun travail qui approchât du mérite de celui-ci — une place aussi qu'il sera difficile de lui prendre. Vingt ans de lectures dans l'œuvre ascétique, morale, théologique, polémique même de saint Alphonse ont rendus familiers au P. Keusch, non seulement les idées et le tour d'esprit, mais l'âme, la « Gemütstimmung », l'*éthos* individuel du saint fondateur. « *Die Aszetik...* » en prend une singulière autorité; désormais, avant de toucher à une doctrine spirituelle du saint, il sera sage de lire sur le sujet les pages si substantielles et si fortement documentées du P. Keusch. Instrument de travail autant que livre, « *Die Aszetik* » renferme de quoi amorcer toute une série de monographies, d'examens détaillés de points particuliers de la « spiritualité alphonsienne ». Quant au tableau d'ensemble, à la grande carte routière du pays alphonsien, nous les possédons désormais; le P. Keusch les a tracés d'une main sûre.

Nous laissions entendre plus haut qu'il avait sa manière, une manière toute philosophique d'*élargir* les problèmes d'ascèse; elle consiste à les ramener à des *oppositions de principes*. Et voilà qui n'est peut-être pas tout à fait dans les habitudes de l'esprit alphonsien, mais Dieu me garde de me plaindre de cet empiètement de la métaphysique! Car il nous vaut des incursions intéressantes et toujours instructives dans l'histoire de la philosophie, parfois même dans celle des religions.

C'est ainsi que l'étude du *détachement* chrétien (*il distacco*), cet indispensable prélude à la perfection dans une nature corrompue, donne lieu à des comparaisons fort suggestives avec *l'ascèse platonicienne*, avec *l'autosotérisme bouddhiste*, avec le *néo-stoïcisme moral d'inspiration humaniste*.

Celle du « *renoncement* » évangélique, si nettement recommandé par Jésus, amène tout naturellement une question voisine : celle du *développement — limité ou illimité? — de la personnalité* (*Persönlichkeitsfrage*), à l'ordre du jour chez les pédagogues d'Allemagne, — et quel éducateur, conscient des fins naturelles de l'éducation, n'a pas à la résoudre, sinon en théorie, du moins en pratique? A propos de la *nature de l'amour de Dieu* seront rappelées la conception « *extatique* » propre au pseudo-Denis et adoptée par Hugues de Saint-Victor et celle de « *l'amour naturel* » de Dieu, distinctive du thomisme et on aura le plaisir de voir utilisée la thèse si intéressante du regretté P. Rousselot sur la matière. Combien d'aperçus « scrutés » sur *le rapport,* ce point capital en ascèse, *de la nature et de la grâce.*

Plus que les fils de saint Ignace, les oratoriens, les lazaristes, etc., reconnaîtront-ils toujours leur « *esprit* » dans les *formules* un peu sommaires, où le P. Keusch s'efforce de le renfermer? Nous l'ignorons et nous n'avons pas compétence pour trancher le point. Ce qui est certain; c'est que cet effort d'*analyse scientifique*, si intéressant par lui-même, décuple l'intérêt et que l'*emploi de la méthode comparée* contribue à faire mieux saisir par contraste, *l'esprit liguorien.*

De celui-ci la dominante, selon le P. Keusch, serait la « *fürchtende Liebe* », l'amour pénétré par la crainte respectueuse de Dieu. Pour saint Alphonse, la sainteté consiste dans *l'amour de Dieu,* amour *agissant* qui lui-même consiste *avant tout à faire la volonté de Dieu.* Sainteté, cela veut dire *conformité parfaite de notre volonté à la volonté de Dieu.* Consolante doctrine! Elle va rejoindre tout droit celle du Maître : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » (Jo. XIV, 15); elle rend la sainteté populaire, en la rendant accessible.

Plus ascète que mystique, le saint, sans ignorer *les formes*

extraordinaires de l'oraison, les *grâces passives*, — il était pour cela lecteur trop assidu de sainte Thérèse, une de ses chères dévotions — est loin cependant d'en exagérer l'importance. Il n'admet ni que tous y soient appelés, ni qu'elles augmentent nécessairement les mérites des âmes qui les reçoivent (1). Celles-ci sont très rares d'après lui : *paucissimae* — et, pour saisir toute l'importance de pareille déclaration sous *sa* plume, songez à *l'expérience unique* qu'avait amassée cet homme, un des plus grands manieurs d'âmes qui furent jamais ; il ne craint pas de dire « *qu'il y aura au ciel beaucoup d'âmes* (*permultae*) *lesquelles, sans ces grâces, seront plus riches en gloire que celles qui les auront reçues* ». Et Molinos, croyez-moi bien, n'est pour rien dans ce jugement ; non, de la part d'Alphonse, il est *prudence*, pure prudence, n'oubliez pas que ce « Docteur de l'Église » l'eut héroïque ; du reste, comme l'observe très sensément le P. Keusch, « *on ne saurait accorder que l'Église, sur un point de cette importance, soit restée, trois siècles durant, dépourvue des idées justes* ». Si la thèse de *l'universalité morale de la vocation mystique* est fondée, elle n'aurait eu, elle n'aurait encore qu'une seule chose à faire ; « *conduire nettement et résolument ses fidèles à cette unique fin nécessaire* » (*op. cit.* p. 283). Voit-on combien le livre du P. Keusch est « *actuel* » ? A chaque instant, on y frôle les questions brûlantes, on les y touche même et hardiment, on y trouve des solutions fermes de problèmes, qui

(1) Saint Alphonse estimait aussi que la lecture des livres de théologie mystique *pourrait* être dangereuse pour les religieuses « *en leur donnant l'envie de faire l'oraison surnaturelle, de laisser les oraisons ordinaires* et leur faire tout perdre pour se livrer à la contemplation, *qu'on ne doit essayer que lorsqu'on y est appelé par le Seigneur* ». Il prétend même que « sainte Thérèse apparut après sa mort pour défendre la lecture de ses révélations, disant qu'elle ne s'était pas rendue sainte par les révélations, mais par la pratique de la vertu » (*Œuvres du Bienheureux*, t. 9, p. 46.) Le P. Keusch ne signale pas ce texte, si favorable à son interprétation des idées alphonsiennes sur les oraisons « extraordinaires ».

furent l'objet de controverses récentes, et fort vives, dans l'Église catholique. Avec l'école carmélitaine, saint Alphonse admet l'existence de la contemplation acquise. Touchant la question de la *vocation requise pour l'état sacerdotal* il aurait probablement *complété* la conception juridique et sociale du Chanoine Lahitton, celle de la « *vocatio ex electione* » (appel de l'évêque) par la conception traditionnelle de la « vocation-attrait » : *vocatio ex inspiratione* (1). L'appel extérieur est nécessaire à raison même de la *fonction* sacerdotale; elle va au bien de la *société* spirituelle, non à celui de l'*individu;* l'appel intérieur, une « gratia operans » selon saint Alphonse, est requis, en dehors de la simple « *idoneitas* », à cause de la perfection de vie intérieure que la *fonction* impose à l'individu. Ceux qui ont pénétré l'esprit si profondément « *ecclésiastique* » d'Alphonse comprendront qu'il ait parlé du sacerdoce avec une sorte de lyrisme religieux : dignité angélique, dignité divine, révélée par sa fonction essentielle qui suppose un divin pouvoir, pouvoir qui n'échut ni aux anges, ni à la Vierge : elle est une participation à la paternité du Père, une ressemblance avec le Fils de Dieu, une collaboration avec le Saint Esprit. Et cependant ce *prêtre* qui fut prêtre incomparablement, ce saint *évêque*, cet *apôtre* qui ne vécut que pour les âmes, ce Docteur « *non in Ecclesia sed Ecclesiae* », il lui arrive de pousser ce cri si catholique, que sainte Thérèse du reste avait poussé avant lui : *Malheur au monde, s'il venait à manquer de religieux!* Jugeant son temps, il estimait que malgré l'assoupissement de la ferveur, les âmes les plus parfaites s'y rencontraient toujours dans l'état religieux... il n'aurait pas admis, lui, qu'après avoir prononcé d'un de ses fils cet éloge : c'est un saint prêtre, le préciser par les mots : et un saint rédemptoriste, serait au fond « rapetisser, diminuer l'éloge... » Non vraiment, je crois

(1) Sur ce point consulter l'intéressant article du R. P. J.-B. Rauss, c. ss. r. dans *N. R. Th.*, t. 51, 1924, p. 14 et 94.

qu'il n'aurait pas admis cela, lui, le saint et le savant évêque de Sainte-Agathe des Goths, toujours si pondéré, toujours si circonspect, lui dont un prêtre a pu écrire avec vérité : *il n'avait aucun intérêt personnel, ni humain...* Sur la question assez oiseuse, telle qu'on l'a posée, de la supériorité relative de l'état ecclésiastique ou de l'état religieux, *s'il* avait eu à se prononcer, je crois savoir quel avis il n'eût certainement point partagé, car il disait, un peu rondement, à ses frères en religion : un prêtre dans l'état religieux sauvera plus d'âmes en une seule année, qu'il n'en sauvera hors de cet état, pendant toute sa vie... Et Dieu sait cependant si l'auteur de la « *Selva* » aimait les prêtres et estimait leur dignité ; il a menacé de damnation tout simplement, l'homme qui oserait usurper leur fonction et monter à l'autel, sans l'appel de Dieu et de l'Église...

* * *

L'Église... elle fut le grand amour d'Alphonse et, avec le bien des âmes, la règle exclusive qui le dirigea dans le choix de ses doctrines. Pour cette raison, l'Église s'est reconnue en lui, elle reconnut *son* esprit et *sa* doctrine dans l'esprit et dans la doctrine d'Alphonse. Il est naturel qu'elle l'ait fait même solennellement, et ce fut là de sa part un acte de *reconnaissance* dans tous les sens du mot; il est naturel aussi que les mêmes ennemis se dressent contre l'Église catholique et contre Alphonse de Liguori. Car ce qui « culmine » dans ce Docteur, ce qui le fait un des radieux sommets du catholicisme éternel, c'est l'esprit ecclésiastique posttridentin, celui de la glorieuse contreréforme catholique dont il était comme tout imprégné et qu'il sut maintenir vigoureux contre toutes les influences, — et Dieu sait s'il y en avait de son temps, — qui tendaient à l'énerver ou à le détruire. Inféoder ce « Docteur de l'Église » à une école dans l'Église n'ajouterait pas grand'chose à son mérite. Certes son enseignement

ne contredit pas à celui de l'Aquinate, mais nous ne croyons pas qu'il s'en inspire assez positivement, assez exclusivement surtout, pour qu'on puisse le désigner correctement par le qualificatif de thomiste. A moins que le qualificatif, déposant son sens intolérant, ne finisse par abriter des divergences doctrinales assez importantes pour laisser le nom de thomiste à des éclectiques tels que Suarez... ou d'autres commentateurs, non moins indépendants, du « *Doctor communis* » (1).

Aussi, ce que le travail du P. Keusch laisse voir clairement, c'est la richesse opulente et touffue des doctrines d'Alphonse; ce qu'il laisse voir moins nettement, c'est leur *lien organique*. Laissant au mot *système* (2) son sens rigoureux, nous dirions : en dehors de la théologie morale, où la pratique d'un sacrement l'obligea à opter entre plusieurs systèmes qui prétendaient régler diversement cette pratique elle-même, en dehors de la théologie morale où il finit par proposer une solution personnelle et originale, il semble s'être soucié assez médiocrement d'avoir un système...; *saint* comme il l'était et *subordonnant la spéculation à l'amour et au zèle* il eut sans doute estimé la chose un luxe à peu près superflu...: la gloire propre d'Alphonse est ailleurs. D'autres et de non moins saints que lui, surtout parmi ceux qui ont traité de matières spéculatives, furent incités à écrire par l'amour de la *vérité* éternelle. Le *zèle* seul fit prendre la plume à Alphonse. Ce qu'il écrit, c'est une prière, c'est une prédication; jusque

(1) Dans son « *Essai critique sur l'hylémorphisme* », le P. Pedro Descoqs, s. I., nous fait l'honneur de nous appeler « thomiste notoire ». Nous étions loin de nous savoir en possession de l'adjectif mais nous espérons que le substantif suffira, à lui seul, pour épargner à ces pages sincères tout soupçon d'antithomisme systématique. — (2) Ne pas reconnaître chez saint Alphonse un « système » ascétique ne revient en aucune manière à lui dénier un *ensemble de thèmes doctrinaux ascétiques* très caractéristiques. Le « choix » qu'il fit de ces thèmes dans l'immense trésor spirituel du catholicisme nous paraît éminemment significatif de son caractère et de ses « dominantes » morales.

dans les matières, observait Alibrandi, qui semblent plus métaphysiques, *il ne respire que le salut des âmes :* on peut dire de lui ce que Mgr Gaume a dit de sa « Selva » : il fut comme une tribune sacrée du haut de laquelle parlent *tour à tour... les* docteurs les plus fameux, *les* maîtres les plus habiles dans la science des saints, les successeurs de Pierre et les conciles, organes de l'Esprit-Saint : en un mot *l'antiquité, le moyen âge, les temps modernes, l'Église tout entière...*

Esprit vif et pénétrant, intelligent mais non intellectualiste, très richement doué du côté émotif de notre nature, sa tendresse et son innocence, qu'il conserva enfantine, devaient l'incliner à un vif amour de Dieu ; il était par ailleurs timoré, avec peut-être une légère pente au scrupule (1) ; dès lors, il était fatal que la vérité du salut de l'âme s'emparât de lui jusqu'à le posséder ; toutes ces affinités électives de la piété d'Alphonse le P. Keusch les a admirablement discernées... mais, plus réservé que lui, nous n'oserions parler de charité *organisée...*

Ce qui par contre n'est pas douteux pour nous, c'est qu'en ramenant par une étude de la valeur de l'*Aszetik* l'attention des catholiques sur l'œuvre spirituelle de saint Alphonse de Liguori, le P. Keusch ait rendu un bon service à l'Église.

(1) Hérédité ou résultat, peut-être, de l'éducation reçue de sa pieuse mère. Par elle, il eut dans les veines quelques gouttes de sang espagnol. Dans un appendice, où il réfute les attaques du catholique (?) modernisant *Friedrich Heiler*, le P. Keusch justifie saint Alphonse du reproche d'avoir favorisé le « *Skrupulantentum* ». Nous signalons à l'attention du lecteur le beau portrait du saint joint au travail du P. Keusch. Nous voudrions le voir se ré, andre, le « populariser ». Car c'est une vieille persuasion chez nous que certaines images doucereuses et fades n'ont pas médiocrement contribué à fausser dans le jugement du public *la physionomie morale* du saint. Doux, très doux à autrui, il était terriblement *viril* dans le traitement qu'il s'infligeait à lui-même. Puis, comme l'observe justement le P. Keusch, « il n'a pas toujours eu quatre-vingts ans ; *à soixante il se tenait droit* ». De grâce, qu'on le représente, un peu plus souvent, tel qu'il était à soixante.

Les âmes, après avoir lu l'*Aszetik*, voudront reprendre la lecture de cette œuvre spirituelle...

Elles ne peuvent qu'y gagner; elles en seront éclairées, édifiées et consolées... consolées et surabondamment, car avec tous ses dons, le Docteur « très zélé » eut encore ce rare privilège d'être un incomparable consolateur d'âmes.

François JANSEN, S. I.

Justification sacramentelle et extrasacramentelle

Les théologiens parlent d'une double justification (1) : la justification sacramentelle et la justification extrasacramentelle. La première a pour cause immédiate l'efficacité des sacrements; la seconde est l'effet d'un acte de contrition ou de charité parfaite.

Dans le but de faire connaître plus exactement ces deux sublimes réalités de notre vie surnaturelle, nous exposerons d'abord leur nature et leur existence respective, nous montrerons ensuite que la justification extrasacramentelle dépend de la justification sacramentelle, et nous terminerons notre étude en établissant entre l'une et l'autre une comparaison détaillée.

(1) Le mot *justification* peut être pris au sens actif et au sens passif. Entendu au sens actif, il désigne l'action de Dieu sanctifiant sa créature raisonnable. Par cette action Dieu déclare et rend juste réellement l'homme pécheur : « *Non modo reputamur sed vere iusti nominamur et sumus* », déclare le concile de Trente (sess. VI, c. 7). DENZIGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, 11e éd., n° 799). Le substantif *justification* n'aura pas cette acception dans le présent travail. — La justification, prise au sens passif, se trouve dans l'âme justifiée. Il est de foi qu'elle ne consiste pas dans la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ni dans la seule rémission des péchés, mais « dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur, par la réception volontaire de la grâce et des dons qui l'accompagnent, d'où il résulte que l'homme d'injuste devient juste, et d'ennemi (de Dieu) devient son ami » (*Ibid.*).

I

1° *La justification sacramentelle : notion, existence.*

La justification sacramentelle est produite par les sacrements : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Nouvelle Loi ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne la confèrent pas à ceux qui n'y mettent point d'obstacle...; qu'il soit anathème » (*Conc. Trid.*, sess. VII, can. 6; DENZ. n. 849). Le pape Eugène IV, dans le décret pour les Arméniens, enseignait déjà que les sacrements de la Loi évangélique « contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement » (DENZ., n. 695).

Deux sacrements, le baptême et la pénitence, sont institués pour faire passer l'homme de la mort du péché à la vie de la grâce : ce sont les sacrements des morts. « L'eau salutaire du baptême efface et détruit les taches et les souillures de tous les péchés commis auparavant, en même temps qu'elle orne notre âme de cette grâce divine dont le secours et la force nous font désormais éviter le mal et conserver la justice et l'innocence » (*Catechismus Concilii Tridentini*, cap. XVI, §3).

Suivant le concile de Trente (sess. XIV, cap. 2), le sacrement de pénitence est établi afin que les fidèles coupables de fautes graves comparaissent devant le saint tribunal, et « qu'ils puissent être délivrés de leurs péchés, non pas une fois, mais toutes les fois qu'ils s'y présenteront avec des sentiments de contrition » (1).

La confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage sont destinés par le Sauveur à augmenter en nous la grâce, à nous rendre plus justes. Ce sont les sacrements des vivants.

Ainsi tous les sacrements sont des sources abondantes de sanctification. Ils obtiennent cet effet mystérieux par eux-mêmes, par la simple application du rite sensible qui les

(1) *Denz.*, n. 895.

constitue; ils le produisent *ex opere operato,* selon l'expression de l'Église et des théologiens.

La justification sacramentelle existe. Les protestants ont vivement combattu cette vérité catholique. Luther et Calvin enseignaient que la foi seule justifie, que sans elle tout sacrement est inutile et stérile. D'après eux, les sacrements concourent à la justification tout au plus en ravivant la foi, la confiance au Christ dans l'âme de ceux qui les reçoivent. Et cette foi-confiance est l'unique moyen de devenir l'ami de Dieu. « Le baptême ne justifie personne », écrit Luther. Et Calvin : « Le rôle unique des sacrements est de placer sous nos yeux les promesses du Christ et d'en être pour nous des gages ». « Les sacrements, assure Mélanchton, ne sont que des signes destinés à exciter la foi ».

Nous venons de citer le canon du concile de Trente qui anathématise cette erreur. Le même concile déclare encore (sess. VII, can. 8) avec son infaillible autorité : « Si quelqu'un dit que, par les sacrements de la Loi nouvelle, la grâce n'est pas conférée *ex opere operato,* mais que la foi seule à la divine promesse suffit pour obtenir la grâce; qu'il soit anathème » (1).

Cette doctrine de l'Église est tirée de l'Écriture et de la Tradition.

Les écrits inspirés du Nouveau Testament attribuent à des rites extérieurs les fruits éminents de la grâce, de la régénération spirituelle, de la purification, de la vie surnaturelle, de l'effusion du Saint Esprit. Ces rites sensibles causent eux-mêmes ces effets admirables. — Dans le baptême, on renaît de l'eau et de l'Esprit, *ex aqua et Spiritu* (Ioh., III, 5), on est purifié par le bain de l'eau dans la parole de vie, *mundans lavacro aquae in verbo vitae* (Eph., V, 26), on est sauvé par l'eau de la régénération, *salvos nos fecit per*

(1) *Denz.*, n. 851.

lavacrum regenerationis (Tit., III, 5), on obtient la rémission des péchés : « Que chacun de vous, déclare saint Pierre aux Juifs, soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de vos péchés » (Act., II, 38). — L'Eucharistie est la nourriture divine de l'âme chrétienne. Sans elle, la vie surnaturelle est gravement compromise. Mais sa réception procure des avantages inestimables : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui... Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement, » déclare le Sauveur. (Ioh., VI, 56-59).

L'Écriture contient des textes affirmant que la grâce est l'effet de chacun des sacrements de l'Église.

Tel est aussi l'enseignement des Pères, des docteurs et des théologiens. — Tertullien, dans plusieurs de ses traités, est très explicite. « Les eaux sanctifiées par le Saint-Esprit s'imprègnent d'une vertu sanctifiante... Le corps est lavé pour que l'âme soit purifiée de ses fautes; le corps est oint, pour que l'âme soit consacrée;... le corps se nourrit de la chair et du sang de Jésus-Christ, pour que l'âme s'engraisse de la substance de Dieu » (1). D'après saint Grégoire de Nysse, « le baptême est l'expiation des péchés, la rémission des crimes, la cause de notre régénération » (2). Saint Basile, saint Jérôme, saint Augustin, saint Ambroise, saint Cyrille de Jérusalem, saint Léon le Grand prêchent aux fidèles la même vérité, que les conciles imposent solennellement à toute la chrétienté.

2° *La justification extrasacramentelle.*

La justification extrasacramentelle n'est pas obtenue par l'organe des sacrements, mais par des actes du croyant. Elle est la suite de la contrition et de la charité parfaites, qui disposent d'une manière ultime et immédiate à l'amitié de Dieu.

(1) TERTULLIAN., *De Baptismo*, c. 4; MIGNE, *P. L.*, t. I, col. 1204. *De Resurrect. carnis*, c. 8. MIGNE, *P. L.*, t. II, col. 806. — (2) GREGOR. NYSS., *Orat. de Christi baptism.* MIGNE, P. G., t. XLVI, col. 588.

La charité parfaite efface les péchés. L'Écriture Sainte le déclare. « J'aime ceux qui m'aiment », dit la Sagesse incréée (1). Et Jésus, la Sagesse divine incarnée, fait écho à cette parole : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai » (Ioh., XIV, 21-23). « La charité, écrit saint Pierre, couvre la multitude des péchés » (2). Or celui qui est aimé de Dieu et du Christ, celui qui vit selon l'évangile est vraiment justifié.

Saint Pie V a condamné plusieurs propositions de Baïus. La censure portée par ce pontife contre les propositions 31e et 33e, tirées des œuvres de cet hérétique permet de conclure que la charité parfaite a, par rapport à la rémission des péchés, la même vertu que le baptême (Denz., n. 1031, 1033).

Les Pères enseignent que l'homme est purifié de n'importe quel péché par la charité : « Où est la charité, tous les péchés sont enlevés », dit saint Jean Chrysostome (3). « Il est nécessaire, assure Fulgence, que Dieu miséricordieux pardonne au pécheur, si le pécheur converti reconnaît son iniquité (4) ».

La contrition parfaite est aussi un moyen de justification. L'Esprit Saint l'affirme dans les livres sacrés. « Vous ne mépriserez pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié » (Ps., L, 19). « Si le méchant, (dit le Seigneur), se détourne de sa méchanceté... et qu'il agisse suivant le droit et la justice, il fera vivre son âme... S'il se détourne de toutes les iniquités qu'il a commises, il vivra certainement et il ne mourra point » (Ezech., XVIII, 27-28 ; cfr XXXIII, 12). Il existe donc une douleur qui fait revivre l'âme coupable. Or la contrition parfaite est assurément celle qui est le plus agréable à Dieu. C'est elle qui produit la purification du pécheur.

Les exemples mémorables du roi David, de Madeleine et

(1) *Prov.*, VIII, 17. — (2) *I Pet.*, IV, 8. — (3) CHRYSOST., *In II Tim.*, hom. 7, n. 3 ; MIGNE, *P. G.*, t. LXII, col. 630. — (4) FULGENT., *De Remiss. Peccator.*, I, c. 11 ; MIGNE, P. L., t. LXV.

de l'apôtre Pierre montrent l'efficacité sanctificatrice de la pénitence ou contrition. Saint Augustin et saint Bernard observent que le centurion Corneille et ceux qui étaient avec lui ont été justifiés par la seule conversion de leur cœur, même en présence de saint Pierre qui allait les baptiser (Act., x, 44-48).

Dans l'Ancien Testament, la contrition parfaite réconciliait les pécheurs avec Dieu. Sous la Nouvelle Loi, cette douleur salutaire n'a rien perdu de sa vertu purifiante.

On a déjà prouvé que la charité efface les péchés. Mais la contrition parfaite s'inspire des motifs sublimes de la charité.

Tel est l'enseignement du concile de Trente (Sess., XIV, cap. 4). Saint Pie V le propose à son tour, dans sa bulle *Ex omnibus afflictionibus*, qui réprouve plusieurs propositions de Baïus, exprimant une doctrine contraire (1).

L'Église enseigne donc à ses fidèles soit par son magistère ordinaire, soit par son magistère solennel, que les sacrements, la charité et la contrition parfaite peuvent apporter à l'homme le bienfait de la grâce sanctifiante.

Mais n'y a-t-il pas des moyens de justification en dehors de ceux qu'on vient d'énumérer? Il est certain que le martyre conduit au ciel. Or le martyre n'est pas un sacrement, et, dans l'enfant, il ne saurait être un acte d'amour parfait de Dieu.

Nous n'examinons pas ce qui aurait pu exister si le Créateur l'avait voulu, ni si la justification par les sacrements ou par la charité s'imposait à Dieu et au Christ. Nous considérons uniquement l'économie surnaturelle, dans laquelle le genre humain est placé en fait.

Dans la Loi Nouvelle, il n'existe que les deux espèces de justifications ci-dessus mentionnées. — Nous savons aussi que Notre Seigneur a institué les sacrements comme sources

(1) Voir les propositions de Baïus 31, 33 et 70, 71 censurées par le pape S. Pie V. (*Denz.* n. 1031, 1033, 1070, 1071).

de sanctification. Mais on ne peut pas dire qu'il a placé le martyre parmi les moyens de salut. Le martyre en effet dépend essentiellement d'une violation grave de la loi divine, il suppose de mauvaises dispositions morales dans le persécuteur. Il n'est donc pas possible de le regarder comme un moyen positif de sanctification, institué par le Christ, législateur souverain du Nouveau Testament. Bien plus, il faut dire que le martyre a lieu en dehors de la volonté de Jésus, parce qu'il suppose nécessairement la conduite coupable du persécuteur que Jésus réprouve et punit. Par conséquent lorsqu'on indique les voies normales et générales, voulues ou instituées par Dieu pour acheminer les hommes au ciel, on ne doit pas parler du martyre.

II

La justification sacramentelle et la justification extrasacramentelle sont-elles deux voies parallèles aptes à conduire les âmes à la vie éternelle?

On pourrait peut-être le croire. Pour entrer dans le royaume des cieux l'état de grâce suffit. Mais ces deux sortes de justifications élèvent l'homme à l'amitié de Dieu : elles lui ouvrent donc les portes des célestes parvis. Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur gravira la montagne de Sion où trône le Seigneur (Ps. XXIII, 4).

Dans l'hypothèse où l'une de ces justifications dépendrait de l'autre, on serait tenté d'accorder la place prépondérante à la justification extrasacramentelle. En effet, celle-ci a existé avant la justification sacramentelle. Elle reste nécessaire pour les pécheurs adultes qui ne peuvent s'approcher des sacrements. Elle est exigée par la nature même de la justification. Tandis que la sanctification par les sacrements est une institution positive.

Et cependant l'Église enseigne avec raison que ces deux espèces de justification ne sont pas des chemins parallèles

conduisant au salut, que la justification extrasacramentelle est subordonnée à la justification sacramentelle.

La justification sacramentelle ne dépend pas de la justification extrasacramentelle. On peut l'obtenir sans la charité ou la contrition parfaite. — Le baptême produit la régénération surnaturelle des enfants et des adultes privés de l'usage de la raison, qui sont incapables de faire un acte de charité ou de contrition. Le baptême et la pénitence purifient les pécheurs adultes qui les reçoivent, pourvu qu'ils n'adhèrent pas au péché. Mais la non-adhésion au péché ne s'identifie pas avec la contrition ou la charité.

Tous les sacrements opèrent la grâce dans les âmes qui n'y opposent aucun obstacle, c'est-à-dire dans celles dont la volonté n'est attachée ni actuellement ni habituellement au mal qui offense Dieu gravement. — Or cette disposition morale peut être sans aucun doute fort inférieure à la contrition ou à la charité parfaite.

La justification extrasacramentelle est soumise à la justification sacramentelle. — Cette vérité ne se démontre pas *a priori*. On ne peut la déduire de la nature respective de ces deux sortes de justifications. Nous avons déja noté qu'on serait enclin à réserver le premier rang à la justification extrasacramentelle. Ajoutons que, bien avant le Christ, la justification par la charité sanctifiait les hommes, sans qu'il fût nécessaire de recourir aux sacrements de la Loi évangélique, qui n'existaient pas encore. Et aujourd'hui le pécheur est justifié par la charité ou la contrition parfaite, même lorsqu'il lui est possible de recevoir les sacrements et avant de les avoir reçus.

La supériorité de la justification sacramentelle est une institution positive du Christ. Elle est établie par une volonté divine spéciale. — Dieu est notre maître absolu et notre

fin dernière. Nous dépendons totalement de lui, nous devons tendre incessamment vers lui. Il a donc le droit de nous imposer les moyens que nous avons à employer pour nous élever jusqu'à sa vision béatifiante. Ces moyens il les choisit librement : car il est parfaitement libre dans toutes les œuvres qu'il réalise au dehors de lui. « Dieu opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté », dit S. Paul (Eph., I, 11 ; cf. I Cor., XII, 11 ; Ps., CXXXIV, 6). Mais Dieu, par l'intermédiaire du Christ Rédempteur, a désigné les sacrements comme des moyens absolument nécessaires au salut. « C'est par les sacrements comme par un canal que découle sur nous-mêmes la vertu de la passion de Jésus-Christ, c'est-à-dire la grâce. Il n'y a pour personne aucun autre moyen de salut. » Tel est l'enseignement formel du Catéchisme romain (c. XIV, § IV).

Donc, sans la justification sacramentelle, le salut est impossible ; tandis qu'on peut parvenir au ciel sans utiliser la justification extrasacramentelle. Conclusion : la justification sacramentelle est plus importante que la justification extrasacramentelle. La première tient la seconde sous sa dépendance (Plus loin nous expliquerons comment).

Jésus envoyé de Dieu, son Père, a déclaré que les sacrements sont indispensables pour obtenir la vie éternelle. « *Viam sacramentorum omnibus fecit necessariam* », dit le cardinal Billot (1). Saint Paul a été converti par le Christ lui-même, qui l'a miraculeusement terrassé sur le chemin de Damas. Et cependant il reçoit l'ordre divin de se rendre auprès d'Ananie, qui doit l'instruire et le baptiser (Act., IX, 1-18). Le centurion Corneille de Césarée, ses parents et ses amis intimes reçoivent avec piété l'enseignement de saint Pierre. « Pierre parlait encore, disent les Actes, lorsque le Saint Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole. »

(1) Card. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, t. I, Romae, 1906, p. 214.

Ses compagnons juifs furent « tout hors d'eux-mêmes en voyant que le don du Saint Esprit était répandu même sur les Gentils. » Ces derniers avaient reçu avec l'Esprit-Saint le don de la justification extrasacramentelle. Toutefois « Pierre commande de les baptiser au nom du Seigneur Jésus-Christ » (Act., X, 1-48).

Ainsi, dès le début de l'Église, la réception du sacrement de baptême a été regardée comme si nécessaire que rien n'en dispensait.

Les hommes ne peuvent sauver leur âme, s'ils restent éloignés des sacrements de baptême ou de pénitence. « Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-à-dire non nécessaire au salut, qu'il soit anathème », déclare le concile de Trente. Il définit spécialement la nécessité du baptême pour les enfants. Il assure que « le baptême est le sacrement de la foi, sans laquelle personne n'obtient jamais la justification ». (sess. VII, can. 5; sess. V, can. 4; sess. VI, cap. 7; Denz., n. 861, 791, 799.)

Le saint concile résume, dans ces propositions, la croyance certaine de l'Église. Le baptême est nécessaire de nécessité de moyen pour entrer au ciel.

Jésus déclare à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Ioh., III, 5). — Cette parole du Sauveur indique une absolue nécessité : « *Nul.... ne peut entrer...* » La comparaison employée suggère la même conclusion : de même que la génération selon la chair est un moyen nécessaire pour avoir la vie naturelle; de même, la génération spirituelle est indispensable pour obtenir la vie surnaturelle. Les Pères tirent la même doctrine de ce texte évangélique (1). Les modernistes pensent donc à tort « que la nécessité du baptême a été introduite par la communauté

(1) TERTULLIANUS, *De Baptismo*, c. 12, MIGNE, *P. L.*, t. I, col. 1213; BASILIUS, *hom. in bapt.*, n. 2; *P. G.*, t. XXXI, col. 433; CYRILLUS HIEROS.,

chrétienne, en adoptant ce sacrement comme un rite nécessaire et en y attachant les obligations de la profession chrétienne » (Décret *Lamentabili sane exitu*, prop. 42).

Écoutons le Catéchisme romain : « Notre Seigneur a fait à tous les hommes une loi de recevoir le baptême, loi si rigoureuse que ceux qui ne seraient par régénérés en Dieu par la grâce de ce sacrement ne viendraient au monde que pour leur malheur et leur perte éternelle... C'est pourquoi les pasteurs ne sauraient expliquer trop souvent ces paroles de l'évangile : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit... »

Un moyen indispensable au salut est la régénération spirituelle : on ne peut entrer au ciel sans recouvrer la grâce sanctifiante dont nous prive le péché originel; mais le recouvrement de cette grâce est une vraie régénération spirituelle. Or le baptême « de l'eau et de l'Esprit » est le moyen nécessaire pour cette régénération spirituelle : Notre Seigneur lui-même nous l'affirme dans le texte sacré déja cité. Concluons donc avec saint Thomas, « sans le baptême il ne peut y avoir de salut pour les hommes » (III, q. 65, a. 4, et q. 68, a. 1).

« Le sacrement de pénitence, nous dit le concile de Trente, (sess. XIV, cap. 3), est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le baptême, comme le baptême lui-même l'est à ceux qui n'ont pas été encore régénérés » (Denz. n. 895).

En effet le Christ a conféré aux apôtres son pouvoir divin de remettre les péchés. Or aucun péché n'est rémissible sinon par le Christ. Donc aucun péché n'est rémissible sinon par les prêtres successeurs des apôtres. Mais les prêtres peuvent seulement absoudre les fautes qu'on leur a avouées. Par conséquent, la confession et l'absolution sont indispensables

Catech., 3, n. 4; *P. G.*, t. XXXIII, col. 440. AMBROSIUS, *De myst.*, c. 4, n. 4; *P. L.*, t. XVI, col. 394. AUGUSTINUS, *serm.* 294, *De bapt. parvul.* n. 8; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1335.

pour la rémission des péchés commis après le baptême.

Les Pères proclament la nécessité de la Pénitence, soit en termes explicites, soit par des comparaisons suggestives. — « Il est nécessaire, dit saint Basile, de confesser ses péchés à ceux à qui a été confiée la dispensation des mystères » (1). — Les auteurs ecclésiastiques comparent volontiers les fautes à des blessures qui produisent la putréfaction et finalement la mort, si on ne les fait soigner par un médecin prudent (2). En vérité, « celui que Satan a terrassé ne doit pas avoir honte de confesser son péché, » affirme Aphraate.

« Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle... est nécessaire au salut, de droit divin; qu'il soit anathème », déclare le saint concile de Trente (sess. XIV, can. 6; Denz. n. 916).

Le baptême et la pénitence sont nécessaires *in re vel in voto*, disent les théologiens. C'est-à-dire, il est nécessaire de les recevoir réellement ou de désirer les recevoir.

Le baptême d'eau justifie; le baptême de désir (3) a la même efficacité. L'absolution purifie le pénitent de ses fautes. La contrition et la charité parfaite ont une puissance surnaturelle identique. « Minime salvari possunt, écrit saint Thomas, qui nec re, nec voto, baptismi sacramentum susceperunt; qui vero saltem voto sacramentum baptismi susceperint, etsi non re, salvari possunt ». Le sacrement de pénitence est une nécessité pour les fidèles qui ont commis des péchés graves après le baptême. (III, q. 68, a. 2; q. 69, a. 1, ad 2^{um}; et q. 84, a. 5).

La charité parfaite implique le désir du sacrement. On

(1) BASIL. *Regul. brev.*, inter 288; *P. G.*, t. XXXI, col. 1284. LEO M., *Epist.*, 108, c. 2; *P. L.*, t. LIV, col. 1011. — (2) PACIAN, *De Paenit.*, n. 6-8; P. L., t. XIII, col. 1057. — (3) Ce baptême n'est pas autre chose qu'un acte de contrition ou de charité parfaite, contenant le désir du sacrement de baptême.

n'aime pas Dieu sincèrement, si on n'est pas résolu à exécuter ses volontés. Celui qui aime observe les commandements de celui qu'il aime. Mais Dieu ordonne de recevoir les sacrements pour être sauvé. Celui qui aime vraiment Dieu voudra donc recevoir les sacrements prescrits.

Cette volonté ne supprime pas l'obligation de recourir réellement aux sacrements. Au contraire, elle suppose et contient le désir et la résolution de les recevoir en temps voulu. C'est pourquoi celui qui, avant le baptême, est justifié par un acte de charité parfaite, est encore tenu de demander le baptême ; de même le fidèle, dont les péchés mortels ont été remis par la contrition parfaite, reste obligé à soumettre ces péchés aux clefs de l'Église dans le sacrement de pénitence.

Il n'est pas requis cependant que la volonté de s'approcher des sacrements soit formulée d'une manière explicite. Le vœu ou le désir implicite suffit. Ce vœu est contenu dans la disposition sincère de faire tout ce qui est et tout ce qu'on croit être la volonté de Dieu. Mais la charité ne serait pas parfaite, si elle excluait le désir de recevoir les sacrements institués par Jésus.

Tout ce qu'on vient de dire au sujet de la charité s'applique exactement à la contrition parfaite, car celle-ci s'inspire des motifs mêmes de la charité.

La doctrine qui subordonne la justification extrasacramentelle à la justification sacramentelle est en harmonie avec l'ensemble du dogme chrétien. Il est utile de l'indiquer au moins brièvement.

Il n'y a de salut que dans le Christ. « *Non est in alio aliquo salus* » (Act., IV, 12). Il n'y a de salut que dans l'Église, qui est la continuation du Christ. « *Extra Ecclesiam nulla salus* » (Denz. n. 1647). Il n'y a de salut que dans la croix : celle-ci est notre espérance unique : *O crux ave, spes unica!* — Il n'y aura donc de salut que par les moyens dont l'Église se sert pour appliquer les mérites de Jésus souffrant et mourant

sur le Calvaire. Ces moyens sont les sacrements qu'on regarde à juste titre comme des reliques sacrées de l'Incarnation et de la Rédemption du Seigneur. « Tous les sacrements, assure le Catéchisme romain, ont la vertu de communiquer les mérites de la Passion » (c. XVI, § 3; voir saint Thomas, III p., q. 66, a. 3, 4).

Une mosaïque célèbre représente sept ruisseaux qui descendent de la croix pour se répandre sur la terre. Des brebis viennent se désaltérer à ces eaux mystérieuses. Ces ruisseaux figurent les sept sacrements de la Nouvelle Loi; leurs eaux sont les eaux suaves de la grâce qui jaillissent pour la vie éternelle; les brebis sont l'image des âmes qui sont elles-mêmes les brebis de Jésus, le Bon Pasteur divin. C'est aux sources purifiantes et vivifiantes des sacrements que doivent puiser tous les hommes : car tous sont appelés à entrer dans le bercail du Christ, pour en être les brebis dociles.

Le concile de Trente (sess. VII, can. 4; sess. VI, cap. 4) a défini ce dogme de notre croyance. « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut mais qu'ils sont superflus, et que sans les recevoir ou désirer les recevoir les hommes peuvent obtenir de Dieu la justification;... qu'il soit anathème » (1).

Ainsi en définitive, il existe, dans le Nouveau Testament, une seule justification, la justification sacramentelle; puisque, sans elle, les hommes ne peuvent parvenir au salut.

Le Christ, en établissant l'absolue nécessité de la justification par les sacrements, n'a point supprimé la valeur des moyens de salut (*ex opere operantis*) résultant des œuvres surnaturelles du croyant. Il ne l'a même pas diminué. Une loi positive ne change pas la nature des choses. L'institution du baptême et de la pénitence par le Christ n'a donc pu enlever à la contrition et à la charité parfaite leur efficacité respective

(1) Denz. n. 847 et 796.

par rapport à la justification. Elle a seulement pu faire que, dans la suite, aucun acte de contrition ou de charité ne pourrait être formulé par les hommes non-baptisés, et par les pécheurs baptisés, repentants et non absous, sans qu'il renfermât, par le fait même, le désir de recourir au moyen positif de sanctification établi par Jésus, notre Dieu et notre Sauveur.

Après comme avant le Christ, la contrition et la charité parfaite sont accompagnés de la grâce, qui mène à la bienheureuse éternité. Ces deux moyens de salut, qui sont au pouvoir de l'homme, excité et soutenu par un secours surnaturel, ont été simplement mis par Notre Seigneur en relation intime avec les moyens positifs ordonnés par lui, c'est-à-dire avec les sacrements ; de telle sorte que l'homme aimant Dieu par dessus tout et pour Lui-même veut nécessairement, au moins d'une façon implicite, la réception réelle de ces sacrements.

(A suivre). J.-B. BORD.

Baptême douteux et mariage indissoluble

Le c. 1127 « *In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris* » a donné lieu à une discussion des plus intéressantes tant au point de vue des principes que des conclusions pratiques. Un professeur américain n'a pas hésité à conclure : « Canon 1127, therefore, becomes a veritable razor for marriage difficulties growing out of conversions to the faith from among our non-Catholics » (1). Car le Dr Donovan pense que, en cas de conversion au catholicisme, seules deux espèces de mariages contractés entre non-catholiques oppo-

(1) « Le c. 1127, par conséquent, joue le rôle d'un véritable rasoir pour les difficultés relatives au mariage, qui se produisent à l'occasion des conversions de non-catholiques chez nous ». *Ecclesiastical Review*, t. LXX, 1924, p. 66.

sent à ce « rasoir canonique » un lien indissoluble : 1° les mariages contractés avant ou après 1918 entre conjoints certainement baptisés; 2° les mariages contractés depuis 1918 entre une personne certainement baptisée (en dehors de l'Église) avec une personne non-baptisée ou douteusement baptisée. Parmi les cas envisagés par le professeur du Kenrick Seminary, le plus intéressant est celui de deux conjoints dont le baptême reçu dans une secte hérétique est douteux. En vertu du c. 1127, si l'un d'eux se convertit au catholicisme et que l'autre ne veuille point cohabiter pacifiquement, le premier pourrait contracter un nouveau mariage. Bien que le Dr Donovan n'ignore pas et même mentionne une fois ou deux le pouvoir suprême du Souverain-Pontife sur le mariage qui n'est pas *ratum et consummatum*, ses articles donnent nettement l'impression qu'il justifie la liberté ainsi accordée par une application du privilège Paulinien (1).

Dans l'*Epitome* II (2e éd.), n. 437, nous avons tâché de montrer que cette conclusion ne trouvait aucun appui dans les décisions du Saint-Siège et n'avait point pour elles l'autorité extrinsèque invoquée par le Dr Donovan. Une réponse toute récente du Saint-Office, communiquée dans les *Ned. Kath. Stemmen*, 1925, p. 57 confirme nos conclusions. L'importance du problème nous invite à en reprendre l'examen détaillé (2).

* * *

Cette expression : le *privilège de la foi* désigne presque toujours le privilège paulinien ou privilège de l'Apôtre. Il consiste dans le droit conféré au converti du paganisme de contracter un nouveau mariage, si son conjoint infidèle ne veut pas au moins cohabiter avec lui dans des conditions

(1) Voir par exemple son second article : *Eccl. Review*, t. LXXI, 1924, p. 48, ss. — (2) La question de principe a été traitée par le P. ARENDT, S. I. dans les *Ephemerides theol. Lovanienses*, I, 1924, p. 174, ss.

sans danger grave pour sa foi ou sa vertu. Par le nouveau mariage, le lien précédent est rompu et le fidèle libéré de « la servitude » de l'infidélité (1). Ce n'est pas le lieu de préciser davantage les conditions essentielles de ce privilège.

Dans certains cas où les conditions ne sont *certainement* pas réalisées, le Saint-Siège a souvent autorisé les néophytes à contracter un nouveau mariage, pour faciliter leur conversion ou la pratique de la foi. Le Souverain-Pontife use alors *en faveur de la foi* du pouvoir qu'il possède de droit divin de dissoudre le mariage qui n'a pas été consommé par deux époux certainement baptisés (2). A plus forte raison le Saint-Siège peut-il agir ainsi quand l'application du privilège paulinien est au moins douteuse et qu'une loi divine *certaine* ne s'oppose pas à l'usage de son pouvoir. Telle est la seconde forme de la faveur du droit au *privilège de la foi*.

Enfin cette expression peut aussi désigner le droit de choisir dans un cas douteux *quelconque* la solution *probable* qui est la plus favorable à l'acquisition, à la pratique, à l'extension de la vraie foi. Exemple : un évêque se demandait si la grand'mère paternelle pouvait faire baptiser son petit-fils, malgré l'opposition de la mère et des tuteurs de l'enfant. Le droit des parents sur l'enfant créait un certain doute sur la légitimité de l'acte posé par la grand'mère. Benoît XIV tranche par l'affirmative, car « in re dubia in favorem fidei pronuntiandum esse constans regula est » (3).

Le principe invoqué par Benoît XIV est repris au c. 1127. Mais placé à la fin de l'article « *De dissolutione vinculi* » au titre *de matrimonio* (Lib. III, tit. VII), le c. 1127 vise immédiatement les cas où le maintien du lien matrimonial mettrait obstacle à la conversion ou à la pratique de la vraie foi. D'autre part, venant après le c. 1125 qui étend l'usage

(1) 1 Cor., 7, 15. — (2) Cf. GRÉGOIRE XIII, C. *Populis*, 25 ian. 1585. Ad calcem Codicis. — (3) C. *Probe te*, 15 déc. 1751. Bull. III, p. 442.

du pouvoir suprême du Souverain-Pontife sur le mariage, le c. 1127 ne s'applique pas seulement au privilège paulinien, mais à tous les cas où le lien matrimonial est dissous *en faveur de la foi* (1).

Il faut dès lors élargir un peu la question posée par le Dr Donovan. Le mariage contracté entre deux conjoints douteusement baptisés peut-il être dissous en faveur de la foi soit par application du privilège paulinien, soit par l'autorité suprême du Pape sur le mariage, quand celui-ci n'est pas élevé à la dignité sacramentelle et consommé par l'acte conjugal?

Le cas pourra se poser fréquemment dans certains pays protestants où la validité du baptême conféré dans plusieurs sectes est très sujette à caution et surtout aux États-Unis où le divorce, même entre protestants, est si répandu. Voici un exemple. Deux protestants ont divorcé et l'un d'eux a contracté un nouveau mariage. Si l'autre se convertit, le Saint-Siège peut-il l'autoriser à épouser une personne catholique soit en présumant la nullité des deux baptêmes et en autorisant l'application du privilège paulinien, soit en dissolvant le lien matrimonial dont le caractère sacramentel est douteux?

Nous croyons devoir répondre *négativement*. Quand un examen sérieux du cas proposé laisse subsister un doute positif et probable en faveur du double baptême, en d'autres termes, aussi longtemps qu'il n'y a point certitude morale qu'un des deux baptêmes est nul, le Saint-Siège n'autorise pas et ne semble pas pouvoir autoriser un nouveau mariage.

Telle est la conclusion des décisions du Saint-Siège en cette matière, de l'enseignement le plus commun chez les commentateurs du Code, des principes généralement admis sur l'application du probabilisme en matière de justice et de sacrement.

(1) Cf. VIDAL, *Ius canonicum*, v, n. 637. — ARENDT, *l. c.*, p. 184, n. 35.

* * *

A. Les décisions du Saint-Siège.

En une matière où la tradition et la jurisprudence du Saint-Siège sont les meilleurs guides et donnent à une opinion sa plus sûre garantie, voyons si l'opinion favorable à l'application du privilège de la foi (1) trouve quelque appui dans les décisions pontificales.

1° Nous ne connaissons, avant le Code, qu'une seule réponse du Saint-Office ayant pour objet le cas ici discuté. Il s'agit de deux conjoints dont le baptême est douteux. L'un des deux ne veut pas cohabiter pacifiquement avec l'autre, qui passe au catholicisme. On demandait « *utrum pars conversa propter gravissimum dubium de baptismo in haeresi recepto aequiparari possit parti ab infidelitate conversae, et propter Paulinum privilegium ad alias nuptias transire* ». S. C. respondit : « *Negative* » (2).

2° Mgr Schaepman nous apprend qu'un cas analogue a été récemment soumis au Saint-Office. Sur avis négatif de deux consulteurs, le tribunal suprême de la foi a déclaré « *non constare de nullitate matrimonii nec esse locum usui privilegii Paulini* » (3). Cette décision particulière ne tranche évidemment pas le débat ; mais sa conformité avec l'Instruction de 1872 et l'autorité suprême du Saint-Office en cette matière ne permettront à aucun Ordinaire d'interpréter plus largement le c. 1127.

3° *Avant 1918*, quand le baptême *d'une des parties* était douteux et l'autre partie infidèle, le S. O. déclarait le mariage nul pour disparité de culte et non en vertu d'une présomption en faveur de la foi. Cette solution n'offre pas de difficulté. Car ou le baptême était valide et le mariage était nul ; ou le bap-

(1) *Ecclesiastical Review*, janvier 1924, p. 59 ; juillet 1924, p. 48 ; février 1925, p. 186. — (2) Instr. S. O., 18 dec. 1872. *Coll. P. F.*, n. 1392 (t. II, p. 59). — (3) *Ned. Kath. St.*, 1925, p. 57.

tême était invalide et le pape, en approuvant la déclaration de nullité du mariage et de liberté des conjoints dissolvait implicitement le lien naturel du mariage. Si les conjoints voulaient rester unis, la dispense de disparité de culte, au moins ad cautelam, leur en fournissait facilement le moyen. Mais alors la question de validité ou de nullité perdait tout intérêt au point de vue du droit.

4° *Avant 1918*, si un doute s'était élevé après le mariage sur la validité du baptême de chacun des *deux* époux, la présomption toujours appliquée aurait conclu à la validité des deux baptêmes et au caractère sacramentel du mariage. Au 2° ci-dessus, l'on voit que le S. O. n'a pas permis d'appliquer le privilège paulinien et que le pape n'a pas voulu user de son pouvoir dans un cas de cette espèce.

5° *Depuis 1918*, le c. 1070, § 2 a modifié la présomption applicable aux mariages contractés par des conjoints dont le baptême est mis en doute après leur union. Il faut présumer la *validité du mariage*, jusqu'à preuve certaine qu'un conjoint est baptisé, et l'autre non-baptisé. Si telle est, comme nous le pensons avec la plupart des commentateurs, la présomption nouvelle, elle continue à s'opposer à la séparation des deux époux douteusement baptisés.

B. L'argument d'autorité.

Avant le Code, aucun canoniste n'a émis l'opinion que l'on pût étendre l'application du privilège de la foi au mariage contracté par deux conjoints douteusement baptisés. Nous avons vu que la présomption appliquée par le Saint-Siège était directement opposée à cette manière d'agir. On n'ignorait cependant pas le principe « In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris ». Bien antérieur au XVI^e^ siècle, il était répété dans plusieurs décisions du Saint-Siège, autorisant la séparation et un nouveau mariage quand au moins un conjoint était certainement infidèle.

Que pensent les commentateurs du Code? Le Dr Donovan en cite trois, CERATO, BLAT, VERMEERSCH, à l'opinion desquels il attache d'autant plus d'autorité qu'ils enseignent et écrivent en Italie ou même à Rome. De ces trois auteurs, un seul enseigne *explicitement* l'opinion proposée, CERATO, dans son traité *Matrimonium a Cod. i. c. integre desumptum*, n. 117. BLAT ne dit pas que le c. 1127 s'applique au cas de *deux* conjoints douteusements baptisés. Des trois réponses qu'il allègue pour interpréter le c. 1127, *aucune* n'envisage ce cas (1). Le Dr Donovan nous fait beaucoup d'honneur en attribuant tant d'autorité à *l'Epitome*. Mais d'abord le passage cité n'est pas du R. P. Vermeersch ; c'est nous qui l'avons écrit ; ensuite, dans les applications de la « *res dubia* », nous ne posions pas l'hypothèse du *double baptême* douteux. *Epitome*, II [1], n. 437 : « circa validitatem baptismi *ab una parte* recepti ». Un missionnaire ayant attiré notre attention sur ce cas, nous avons déjà en août 1924 complété le commentaire du c. 1127 et déclaré que nous ne pouvions admettre l'opinion du Dr Donovan (2).

Sans doute, il aurait pu citer en sa faveur le R. P. VERMEERSCH, qui dans les *Periodica*, X, 1922, p. (27) admettait la probabilité d'une telle interprétation. « Dubie baptizatus contraxit cum dubio baptizato. Idem responsum dandum videtur ». Mais le savant professeur de la Grégorienne s'est déjà depuis quelques mois rallié à l'opinion contraire, qu'il propose aujourd'hui dans les *Periodica*, t. XIII, 1925, p. (212).

Le P. ARENDT, S. I., consulteur du Saint-Office, défendait en avril 1924 l'opinion que le Saint-Office avait suivie avant le Code et vient encore d'appliquer (3).

Il est vrai que Mgr SCHAEPMAN déclarait sans hésitation dans les *Ned. Kath. St.*, 1924, p. 308 que le privilège

(1) *Commentarium*, III, 1re partie, n. 538. — (2) *Epitome i. c.*, II, 2e éd., n. 437. — (3) *Ephemerides theologicae Lovanienses*, I, p. 180, n. 21-24.

paulinien pouvait s'appliquer dans le cas des deux conjoints douteusement baptisés. Il croit cette opinion appuyée sur l'autorité « de canonistes distingués comme Cappello, Cerato, Blat, Donovan, Creusen, Vermeersch » (1). Si l'on veut bien consulter CAPPELLO, *De matrimonio*, n. 788 on verra qu'il parle du doute : « c) circa validitatem baptismi *ab una parte* recepti ». Cela réduit à deux les six autorités alléguées. Le P. VIDAL ne tranche pas la question explicitement dans son nouveau traité du mariage (2). Mais il cite l'article du P. Arendt à l'appui de ses propres conclusions sur les limites du c. 1127 et toute son argumentation semble prouver notre interprétation. Nous croyons pouvoir affirmer que Mgr De Becker et Mr le Chan. De Smet, dont les ouvrages sur le mariage font autorité, partagent ce même sentiment. Mgr Schaepman persiste à croire que son opinion n'est pas définitivement écartée par la décision particulière du Saint-Office et souhaite une décision authentique du débat (3). Si la jurisprudence du Saint-Siège et le sentiment des juristes semblent condamner cette extension du privilège de la foi, la question de principe est assez complexe pour justifier l'hésitation du président du grand Séminaire de Driebergen.

C. LES PRINCIPES THÉOLOGIQUES.

Le principe posé au c. 1127 doit aussi être examiné à la lumière de la doctrine révélée ou théologique sur le mariage, le privilège de la foi, l'usage des opinions probables.

1. Un mariage a été conclu entre deux époux dont le baptême, conféré dans une secte hérétique, est douteux (4).

Si le baptême est *nul*, il y a mariage simplement légitime.

(1) *Ned. K. St.*, 1925, p. 58. — (2) *Ius canonicum*, t. v, n. 631 surtout la note (61). — (3) *Ned. K. St.*, 1925, p. 59. — (4) Si le doute n'affecte que le baptême d'un des deux, la solution n'offre guère de difficulté théorique.

Celui-ci confère à chacun des époux un droit auquel ils ne peuvent validement renoncer, même de commun accord, et que le pouvoir civil ne peut dissoudre. Seul un pouvoir établi par le droit divin positif peut, si un grave motif le conseille, dissoudre ce lien matrimonial et supprimer le droit acquis par le conjoint. Telle est l'indissolubilité relative du lien naturel dans le mariage.

Si le baptême est *valide*, le mariage a le caractère sacramentel. Puisqu'on le suppose consommé, il constitue un lien indissoluble par n'importe quelle autorité humaine.

2. Le privilège paulinien a été accordé en faveur du néophyte qui avait contracté mariage dans l'infidélité avec un non-baptisé (1). Si ces deux conditions essentielles ne sont pas réalisées, mariage conclu entre infidèles d'une part, d'autre part séparation ou refus de cohabitation honnête, le privilège ne s'applique pas. Une présomption est ici sans effet ; l'opinion plus ou moins probable de ceux qui autoriseraient l'usage du privilège ne change rien à sa nature et ne suffirait pas à rompre le lien naturel d'un mariage légitime.

3. Le Souverain Pontife a, de droit divin positif, le pouvoir de dissoudre, pour un grave motif, tout lien matrimonial qui n'est pas à la fois sacramentel et, comme tel, consommé. Pas plus que pour le privilège paulinien, l'opinion que le Saint-Père se ferait d'un mariage auquel il voudrait appliquer son pouvoir ne change rien à la réalité. Si les époux étaient baptisés quand ils ont contracté et s'ils ont posé l'acte conjugal, leur mariage ne sera dissous que par la mort de l'un d'entre eux. Aucune présomption ne peut prévaloir contre ce droit divin.

4. Le législateur peut, en faveur du bien commun, établir

(1) L'opinion qui étend le privilège paulinien au mariage validement conclu entre un hérétique et un infidèle n'est appuyée sur aucun argument probant et a contre elle la doctrine à peu près unanime. Cfr *N. R. Th.*, 1923, p. 88, ss.

des présomptions qui dispensent ou même ôtent la faculté de faire la preuve de certains faits ou de certains droits. Jamais pourtant ces présomptions ne peuvent exposer au danger prochain de violer une loi divine ou un droit imprescriptible. Toujours l'usage de la loi doit pouvoir, grâce à un acte quelconque des particuliers ou de l'autorité, rendre possible l'observation de la loi divine et sauvegarder les droits auxquels nul ne peut renoncer. Plus la présomption risque d'empiéter, dans les cas particuliers, sur une loi ou un droit inviolable, plus elle doit être établie et appliquée avec prudence et plus son motif doit être grave.

Dans tous les cas où la jurisprudence du Saint-Siège permet un nouveau mariage à des néophytes, alors qu'un doute pèse sur la réalisation des conditions du privilège paulinien, le Saint-Père n'a recours à aucune présomption qui l'expose si peu que ce soit à violer, même matériellement, une loi divine ou un droit imprescriptible. Nous avons dit que, dans tous ces cas, au moins un des époux était certainement infidèle au moment du mariage. Par conséquent, ou bien le privilège paulinien s'appliquait, ou bien le droit issu du mariage légitime cédait devant le droit supérieur de la foi, tel qu'il nous apparaît dans le pouvoir concédé au Souverain-Pontife sur le mariage légitime ou sur le sacrement non consommé.

5. Puisque le mariage est un contrat, il faut s'efforcer d'en assurer avec certitude la validité ; quand il doit être contracté entre deux baptisés, son caractère sacramentel ajoute un nouveau motif de chercher cette certitude morale. — S'agit-il de le dissoudre, le contrat fait de bonne foi, probablement valide, par lequel les époux sont en possession du droit, ne semble pouvoir céder qu'à un droit certain.

6. Il semble dès lors qu'on ne puisse concéder un nouveau mariage au converti de l'hérésie qui a contracté à un moment où on le regardait comme baptisé ainsi que

son conjoint, aussi longtemps qu'un motif probable peut être invoqué pour la validité du baptême, même si le doute est suffisant pour imposer un nouveau baptême sous condition.

D'une part un droit probable et possédé doit être respecté ; de l'autre l'application du privilège est probablement nulle, si l'un des baptêmes était valide ; s'ils étaient valides tous deux, le pouvoir du pape est sans effet, et dans le doute positif et probable, il est probablement sans effet.

L'autorisation de contracter un nouveau mariage semble donc bien l'autorisation de contracter une union probablement nulle et adultère.

Quel principe réflexe permettrait de justifier cet acte ? Nous avouons ne pas le voir.

Ce raisonnement ne vaut évidemment que pour les cas où un motif positif probable demeure en faveur du baptême. — La seule *possibilité* de deux baptêmes validement reçus n'exclut pas de la même manière l'usage du privilège paulinien. Plus la probabilité diminue, plus l'intérêt supérieur en jeu dans l'application du privilège ou dans l'usage du pouvoir souverain du pape en justifie l'emploi. La vie morale ne pouvant être réglée par des possibilités, il est licite, pour un bon motif, de poser un acte dont l'opposition matérielle à la loi morale n'est pas absolument exclue.

Cette solution est corroborée par les prescriptions du Saint-Siège pour des cas analogues. Après un premier contrat de mariage, il veut la certitude morale que l'empêchement de lien n'existe pas avant d'en autoriser un second (c. 1059, § 2) ; il défend absolument le mariage « si quod subsit dubium num partes sint consanguineae in aliquo gradu lineae rectae aut in primo gradu lineae collateralis » (c. 1076, § 3). Il s'agit évidemment d'un doute sérieux, tel que le crée un fait probable.

D. Réponse aux objections.

1. Pourquoi, dit-on, cette exception n'est-elle pas mentionnée dans le c. 1127? (1) Sans doute, on eût pu l'exprimer, comme on l'a fait dans d'autres cas, par exemple au c. 1076, § 3 pour l'empêchement de consanguinité.

En se reportant aux décisions du Saint-Siège en cette matière, ne pourrait-on dire que le silence même du législateur semble prouver qu'il suppose toujours la certitude de l'infidélité, au moins chez un des conjoints, quand on parle du privilège de la foi? Enfin dans les cas où l'application du privilège ou du pouvoir suprême du Saint-Père offre une difficulté aussi réelle, le recours au Saint-Siège apparaît comme nécessaire. Il l'était plus encore avant les facultés si étendues données aux Ordinaires de missions. Le Saint-Siège ordonnait toujours un examen soigneux de chaque cas, et, comme nous le savons, n'autorisa pas l'usage du privilège dans le cas du double baptême douteux.

2. Le Saint-Siège permet un nouveau mariage sans que tout doute soit exclu au sujet de la survivance du conjoint disparu. Pourquoi ne le pourrait-il pas quand le doute porte sur le baptême? Remarquons d'abord que le second mariage n'est jamais permis aussi longtemps qu'il reste un motif sérieux de croire à la survivance du disparu, mais seulement quand, à défaut de preuves directes, les circonstances de la disparition donnent la *certitude morale* de sa mort, bien que la *possibilité* du contraire ne soit pas exclue. Dans les cas où les circonstances du baptême excluraient tout motif positif et probable de sa validité, nous ne croyons pas que la seule *possibilité* de sa validité empêche le Saint-Siège d'autoriser l'usage du privilège paulinien. *Simple possibilité* et *probabilité de fait* ne sont pas la même chose.

3. Dans tous les cas où le doute porte sur les *autres*

(1) *Ned. K. St.*, 1925, p. 57.

conditions du privilège paulinien ou sur le baptême d'*un* des conjoints, les présomptions du c. 1070, § 2 ou l'application du c. 1127 n'offrent aucun danger sérieux de concubinage, de bigamie ou de dissolution d'un mariage à la fois sacramentel et consommé. La dispense d'un empêchement de droit ecclésiastique (disparité de culte), le renouvellement sous condition du baptême avec ou sans dispense du renouvellement de consentement, l'efficacité du privilège paulinien ou du pouvoir suprême du Souverain Pontife suffisent toujours à écarter le danger prochain d'une violation de la loi divine ou d'un droit imprescriptible chez les conjoints.

4. N'y a-t-il pas cependant une contradiction entre les cc. 1070 et 1127 ou du moins une grave inconséquence? Le c. 1070 ne reconnaît plus aucune valeur au baptême reçu en dehors de l'Église catholique pour créer l'empêchement de disparité de culte; au c. 1127, ce baptême aurait, au contraire, une importance telle qu'il exclurait irrémédiablement l'usage du privilège paulinien (1).

Il nous semble qu'il n'y a entre ces deux canons ni contradiction, ni inconséquence. Que le mariage de conjoints validement baptisés même dans l'hérésie soit un sacrement, c'est de droit divin, auquel le Souverain Pontife ne peut rien changer. Les conditions essentielles du privilège paulinien sont dans le même cas. Au contraire, la mesure dans laquelle il faut empêcher législativement le mariage entre personnes de cultes différents est laissée à la sage appréciation de l'autorité ecclésiastique. Elle variera donc d'après les temps et les lieux. Alors que tant de baptêmes reçus dans l'hérésie sont douteux et même certainement nuls, et que le mariage avec disparité de culte ne rencontre presque aucune difficulté dans beaucoup de milieux protestants, était-il opportun de maintenir la sanction *d'invalidité* pour les mariages contractés entre

(1) Dr Schaepman, dans *Ned. K. St.*, 1925, p. 58.

hérétiques et non-baptisés? Le Saint-Siège ne l'a pas cru. C'est toute l'explication du c. 1070, § 1 et des présomptions résultant du même canon, § 2. Où serait la contradiction entre le droit divin et le droit humain?

* * *

Faudrait-il s'étonner ou regretter que le Saint-Office exigeât avec une certaine rigueur la preuve de la nullité du baptême dans les cas de deux conjoints douteusement baptisés?

Il ne semble pas et les termes si réalistes dans lesquels le collaborateur de l'excellente *Ecclesiastical Review* célèbre l'efficacité du c. 1127 pour dissoudre les unions contractées dans l'hérésie, s'ils témoignent d'un grand zèle pour la conversion des protestants, causent pourtant un étonnement pénible. Le privilège paulinien a été promulgué pour des conjoints infidèles, dont l'un veut être incorporé au Christ par le baptême, et trouve dans une union contractée dans le paganisme un obstacle à la conversion ou à l'observation de la loi divine.

Tout autre est la situation religieuse et morale de ceux qui ont contracté mariage alors qu'ils professaient déjà appartenir à Jésus-Christ, connaître et pratiquer sa doctrine. A la lumière de l'Évangile, cette union a dû prendre pour eux une signification qu'elle ne peut avoir aux yeux de l'infidèle. N'est-ce pas un motif grave de traiter cette union d'une manière très différente et d'établir plutôt une présomption en sa faveur?

Une autre considération est de nature à faire réfléchir. Dans un très grand nombre de cas, le baptême reçu dans les sectes hérétiques, surtout en Amérique, n'est pas d'une validité assez reconnue pour omettre sa réitération sous condition. Déclarer que dans tous ces cas, les deux conjoints peuvent être assimilés aux infidèles et que ce passage de l'hérésie certaine, mais de l'infidélité douteuse, à la vraie foi leur assure le bénéfice d'une nouvelle union, n'est-ce point risquer

d'affaiblir encore la conviction déjà si ébranlée de l'indissolubilité naturelle du mariage, même seulement légitime, et de l'indissolubilité absolue du mariage consommé par deux baptisés? N'est-ce pas aussi provoquer chez les protestants ce soupçon, injurieux pour le Saint-Siège et sans fondement dans ses décisions actuelles, qu'une raison de prosélytisme lui fait sacrifier l'intransigeance avec laquelle l'Église maintient et défend l'indissolubilité du mariage? Des raisons aussi graves ne priment-elles pas, dans l'application d'un droit douteux, l'intérêt religieux de quelques individus, les sacrifices qu'on leur impose, la difficulté plus grande d'en amener un certain nombre à l'Église? La question doit parfois être angoissante pour les pasteurs d'âmes; on peut en abandonner avec toute confiance le solution au Saint-Siège. J. CREUSEN, S. I.

UNE MÉTHODE D'APOSTOLAT

Un Maître de l'œuvre du S. Cœur nous écrit « Voulez-vous nous permettre de relever dans votre article (page 81) une petite inexactitude? Nous n'oserions « inviter » un enfant à nous quitter que dans un seul cas, celui où cet enfant pourrait scandaliser de plus faibles ». Nous insérons volontiers cette rectification. TESTIS.

Actes du Saint-Siège

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT

LETTRE DE S. É. LE CARD. GASPARRI AU R. P. VERMEERSCH, S. I. (4 février 1925) à l'occasion de l'achèvement de la **Theologia Moralis** de l'éminent professeur de l'Université Grégorienne. Nous sommes heureux de pouvoir publier cette lettre, adressée au R. P. VERMEERSCH, notre vénéré maître, et un des plus anciens collaborateurs de la *N. R. Th.*

Très Révérend Père. — Le Saint-Père connaissait depuis longtemps la variété et l'importance des ouvrages que vous avez publiés, surtout en matière morale et canonique, avec si grand fruit et aux applaudissements unanimes des hommes d'étude ; il a eu pour particulièrement agréable l'hommage filial de vos quatre derniers volumes : Theologiae moralis principia, — responsa, — consilia. Et vraiment, on y admire toujours davantage le souci constant de donner en résumé, appuyée d'arguments solides et de témoignages autorisés, la doctrine morale la plus sûre et la plus pratique. L'expérience d'un long enseignement et une érudition connue de tous la mettent encore mieux en lumière ; tandis qu'une piété religieuse avertie ajoute à la partie préceptive et obligatoire, cette autre, trop souvent négligée en pareils traités scientifiques, mais non moins opportune, la partie de conseil et de perfection chrétienne.

L'étudiant y apprendra de la sorte non seulement le bien, mais le mieux et le plus parfait ; il ne se bornera pas, dans la science et dans la vie, au devoir strict, mais tendra à l'idéal suivant la parole de l'Apôtre : ad ea quae sunt priora extendens se ipsum.

Le Saint-Père donc, se félicitant de tout cœur de votre activité infatigable et si féconde, vous remercie fraternellement de votre hommage ; et comme gage des fruits les plus abondants vous accorde la bénédiction apostolique.

Avec les sentiments de la considération la plus distinguée je suis

de Votre Révérence

le très affectionné dans le Seigneur

P. C. Gasparri.

TRIBUNAL DE LA ROTE.

La prescription en droit canonique (Romana, *Crediti*, 21 iun. 1924. *A. A. S.*, xvi, 1924, p. 473, ss.).

Dans la sentence favorable accordée en appel au Collège Germanique contre le Collège Grec on peut distinguer deux parties d'intérêt fort inégal pour nos lecteurs. La première déclare valide la clause qui oblige le débirentier d'une rente foncière à l'acquitter libre de tout impôt ou taxe, normalement payable par le créancier, malgré certains documents pontificaux et une jurisprudence civile en sens contraire. Dans la seconde partie, il est question de la prescription en droit canonique. Voici, à ce sujet, trois considérants d'intérêt général.

1° La prescription régie par l'ancien droit et commencée avant la loi nouvelle n'opère son effet que dans le délai fixé par le droit

antérieur au Code ; mais on bénéficiera de la nouvelle prescription dès que tout le délai fixé par la nouvelle législation sera résolu. *Ex.* La prescription contre des biens immobiliers ecclésiastiques requérait sous l'ancien droit quarante années; le Code se contente de trente ans. Une possession commencée en 1893 ne permettra de prescrire qu'en 1933 et non en 1923 ; commencée en 1915 ou en 1917, elle assurerait le bénéfice de la prescription dès 1948. Mais cette règle est également observée en droit civil italien. Cf. Cod. civ. ital. *disp. trans.*, a. 47.

2° Une personne morale ecclésiastique ne peut prescrire contre une autre, s'il s'agit d'immeubles, que moyennant le délai de quarante ans (maintenant 30 ans). On ne peut pour lui permettre de prescrire en un temps moindre, trente ans en l'occurrence, recourir à l'adage « *Privilegiatus contra privilegiatum non utitur privilegio* ».

Reiffenstuel en apporte deux motifs (1). Ce principe ne s'applique que s'il y a parité absolue dans la cause des deux privilégiés. Ici, ce ne serait pas le cas. En second lieu, on peut répondre qu'un privilège *spécial* l'emporte sur un privilège *général*. Or le droit de prescrire est un privilège général, le bénéfice d'une prescription de quarante ans est un privilège spécial.

3° Les PP. ont admis dans ce procès l'application de la prescription quinquennale en matière d'arrérages de rentes. Ils la déclarent « late receptam, atque aequitati prorsus congruentem », pour le motif indiqué dans Genicot-Salsmans, *Theol. Mor.*, I n. 494 « ne praestationes annuae, si essent nunc solvendae, civium facultates exhaurirent ». Le Collège Grec peut bénéficier de cette prescription, car il était dans la bonne foi en retranchant des arrérages le montant de la taxe sur la richesse mobilière.

Ce considérant du jugement de la Rote est un précieux appui pour l'opinion des moralistes qui déclaraient juste la prescription quinquennale et en déclarait pleinement licite l'usage par le débiteur de bonne foi (2).

J. Creusen, s. I.

(1) *Ius canonicum*, V, tit. XXXIII, n. 72. Dans les *A. A. S.*, p. 479, au lieu de V, on a imprimé IV par erreur. (2) Cf. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*[2], n. 278.

Notes de Littérature ecclésiastique

I

Vocation au sacerdoce. (1)

Cette thèse doctorale reprend avec autant de solidité que de méthode la question de la vocation au sacerdoce. Étudiant à la lumière des principes théologiques les textes canoniques et les écrits des Pères et des théologiens, le Dr. Mulders montre que, à part certaines exagérations dans un sens ou dans l'autre, les auteurs qui ont été aux prises ces vingt dernières années, sont au fond d'accord avec la doctrine traditionnelle, consacrée par la décision romaine de 1912 et par le Code canonique. Nous le faisions remarquer dans cette Revue même (1922, p. 46), *certains* s'imaginèrent bien à tort que le Code ne s'exprimait pas dans le même sens que la décision de 1912. Il n'y a plus à en douter, on ne peut faire consister adéquatement la « vocation » dans l'appel canonique de l'évêque ; mais, sous peine de rendre l'exposé incomplet et pernicieux, on doit accorder une attention sérieuse à la vocation divine antérieure à cet appel. L'auteur le fait avec profondeur et compétence, en considérant d'abord cette vocation *in vocante :* Dieu, l'appelant premier, invite par ses grâces le jeune homme à se présenter à l'évêque. *In vocato*, la vocation passive ou dispositive, comme on dit parfois, est l'ensemble des grâces et des capacités qui, avec la bonne intention, sont requises pour embrasser et exercer convenablement le sacerdoce. L'aptitude et la bonne volonté, existant au moins à l'état initial *in vocato*, sont les indices ou les signes du bon plaisir divin, de la vocation *in vocante*. On ne peut identifier le signe et la chose signifiée, comme on

(1) Alph. Mulders, Docteur en théol. Prof. de dogme et d'hist. eccl. *La Vocation au sacerdoce*. Bruges, « Excelsior », 1925, 22×15, 217 pp. Prix : 15 fr.

l'a fait parfois en confondant *vocatio divina* et *indicia vocationis*. Suit enfin, comme couronnement et comme consécration officielle de cette série de grâces de choix, l'invitation de l'évêque à recevoir les saints ordres.

Si l'on avait toujours fait bien nettement ces distinctions et gardé cette terminologie, on aurait épargné... des flots d'encre! Nous sommes tenté d'appliquer au beau livre du Prof. Mulders ce que prédisait le « Recrutement sacerdotal » en 1910 : « Le moment viendra où un théologien de doctrine sûre et d'âme sereine se chargera de rattacher le présent au passé et de montrer la continuité de la tradition catholique. »

A bon droit l'Auteur fait siennes les paroles de M. le chan. Lahitton : « Dans l'état actuel de la discipline ecclésiastique, depuis la fondation des séminaires, l'évêque commence à choisir les ordinands dès le jour où il les admet dans son séminaire. Ce premier choix, tout conditionnel qu'il soit, crée cependant entre lui et les jeunes aspirants un commencement de lien juridique... Il y a donc là une sorte de quasi-contrat, en vertu duquel le bon élève ne peut plus être éconduit que pour défaut reconnu d'idonéité » (p. 63).

S'il nous est permis d'exprimer un desideratum, nous aurions voulu voir traiter d'une manière à la fois plus approfondie et plus pratique la question épineuse de la *probata castitas* requise pour les saints ordres.

J. SALSMANS, S. I.

II

Les sentences de Gandulphe. (1)

La *Nouvelle Revue Théologique* donnait, il y a quinze ans, la primeur des études sur Gandulphe de Bologne, qui devaient aboutir à faire abandonner la thèse de Denifle et a rendu à

(1) *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, nunc primum edidit et commentario critico instruxit IOANNES DE WALTER. Vindobonae et Vrastislaviae, Haim, 1924, in-8°, CXXXI-654 pp.

Pierre Lombard tous ses titres au renom d'originalité. Le beau volume que nous présente aujourd'hui Mr. von Walter confirme et précise ces résultats : le *Magister Sententiarum*, dont les *Sententiae* devaient être le *liber textus* de l'enseignement théologique durant quatre siècles, n'est donc certainement pas le plagiaire de Gandulphe, mais c'est Gandulphe qui a utilisé, souvent même textuellement copié, le Lombard. Pour l'élaboration du premier manuel classique, ce premier résultat, définitivement établi, revêt une importance sur laquelle il est inutile d'insister.

Le second avantage de la publication est que désormais théologiens et canonistes n'en seront plus réduits, pour interroger la pensée de Gandulphe, — car elle mérite d'être prise en considération, — à rassembler péniblement quelques dizaines de gloses ou d'extraits disséminés dans vingt revues. Nous avons cette fois le texte complet des *Sentences*, plus de 600 pages de texte serré, très soigneusement établi et annoté avec compétence. Gandulphe s'y déploie, avec des qualités personnelles qui forcent à reconnaître, à côté du compilateur, un théologien et un canoniste capable d'avoir ses idées propres et de suivre son chemin à lui. Le second livre et maint chapitre du quatrième accusent surtout le souci de la compilation ou tout au moins la dépendance étroite vis-à-vis du Lombard; les autres parties, sans être pour cela totalement indépendantes, sont beaucoup plus personnelles. Elles le sont parfois trop, car plus d'une affirmation de l'auteur, en théologie comme en droit canon, semble avoir effarouché ses contemporains. Le chapitre sur ce qu'on a appelé ensuite le « nihilisme christologique » est à lire avec attention. Les idées de l'auteur sur le mariage méritent aussi une étude. Du reste, à cette seconde moitié du XII[e] siècle, l'épanouissement théologique et canonique prend une telle ampleur qu'il n'y a pas moyen de se contenter d'un seul auteur pour en étudier toutes les directions; les œuvres s'éclairent les unes par les

autres; et si Gandulphe dépend de ses devanciers, il exerce d'autre part un ascendant et une influence dont la génération suivante ressent incontestablement l'effet. De ce point de vue aussi la publication sera des plus utiles. Ce qui surprend un peu le lecteur dans cette synthèse théologique, c'est qu'un chapitre important fait défaut : celui des fins dernières. L'hypothèse qu'émet Mr. von Walter pour expliquer cette omission nous paraît peu vraisemblable. Nous aurions voulu aussi un exposé succinct de la question de l'authenticité, peu ou pas discutable, sans doute, mais c'était le moment de mettre sous les yeux du lecteur les données définitives; cela garantissait en plus à l'introduction (p. IX-CXXXI), très substantielle et parfaitement étudiée, la valeur d'une somme complète sur la question de Gandulphe. L'on pourrait aussi ajouter un mot à ce que dit l'auteur de la diffusion des œuvres du maître bolonais : c'est très vrai, Gandulphe doit avoir été lu personnellement par fort peu des annotateurs qui le citèrent plus tard; mais l'existence de sept manuscrits au moins (trois de Turin, brûlés, deux de Turin et un de Heiligenkreuz, utilisés par von Walter, un de Cambridge, ignoré par lui, et un de Bamberg contenant des extraits) dénote, au lendemain de sa mort et dans les premières générations qui le suivent, une diffusion immédiate considérable. La très haute valeur de l'ouvrage de Mr. von Walter et l'énorme service que son édition rendra au canoniste, au moraliste et au théologien, nous empêchent de vouloir insister sur ces légères imperfections, comme aussi de souligner quelques-unes de ses appréciations théologiques. Le volume coûte cher, mais à celui qui veut se rendre compte du fécond mouvement d'idées qui suit en théologie dogmatique, en morale, en droit canon, la mort du Victorin, d'Abélard, de Pierre Lombard et de Gratien, les *Sententiae* de Gandulphe sont en réalité indispensables.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Bibliographie

A. Vermeersch, s. i. **Theologiae Moralis**, tomus II. De virtutum exercitatione. Bruges, Beyaert, 1924, XVI-636 p.

A la vitesse de plus d'un volume par an : Ier vol. 1922, IIIe et IVe 1923, le R. P. Vermeersch vient d'achever son traité de Théologie Morale en nous donnant à la rentrée de 1924 le vol. II qui expose à peu près la matière du décalogue.

L'ordre suivi est celui des vertus : vertus théologales, vertus morales. Cet ordre, préféré par beaucoup de théologiens, a ses avantages spéculatifs, mais il est un peu moins pratique : longtemps encore les fidèles s'examineront et s'accuseront suivant les commandements de Dieu et de l'Eglise, et le confesseur appelé à les aider ou à les interroger devra s'astreindre à la même méthode.

Dans l'ensemble, l'auteur propose et justifie solidement la doctrine traditionnelle. Sur la question des honoraires perçus à l'occasion des fonctions sacrées, sur celle des honoraires de messe en particulier, il apporte des explications historiques et doctrinales fort satisfaisantes ; puis avec finesse il donne comme suffisante la justification toute simple qui semble couler spontanément du texte de saint Paul, 1 Cor. IX, 13 : « Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt » (n. 279, 3).

A propos du serment promissoire, le R. P. concilie élégamment deux textes dont la cohérence présente quelque difficulté (canons 1317 § 3 et 1318 § 1). A première vue il semblerait que, d'après le premier, toute promesse confirmée par serment doive être tenue si son objet est licite, alors que, d'après le second, le serment suit la nature de la promesse : promesse nulle ou annulable, serment nul ou annulable par voie de conséquence. L'auteur distingue suivant l'intention prépondérante de celui qui a juré. A-t-il voulu à l'obligation de fidélité ou de justice substituer au besoin son serment, alors il doit s'exécuter au moins par motif de religion ; et il est satisfait au canon 1317 § 3. A-t-il voulu au contraire ajouter accessoirement un serment à sa promesse, alors le serment suit les vicissitudes de la promesse, ferme avec elle, caduc avec elle ; et il est satisfait au canon 1318 § 1 (n. 195).

Une ou deux critiques feront surtout, je l'espère, ressortir la sincérité des éloges. En traitant du secret professionnel, l'auteur blâme la tendance actuelle à en augmenter la rigueur (n. 699). Cette tendance est-elle si répréhensible ? et le bien commun n'est-il pas intéressé à ce que médecins, avocats et autres gardent inviolables les confidences reçues, dans l'exercice de leur profession, sauf le cas extrêmement rare où le bien commun lui-même serait en cause, et le cas non moins rare d'excuse venant d'un dommage personnel proportionné ?

En matière de prescription à propos de la jonction des possessions, j'ose trouver le R. P. hardi sur un point. Il permet à Pierre, possesseur de bonne foi, de compter le temps que Paul, le détenteur précédent, a possédé, même dans la mauvaise foi. Ainsi, dit-il, est respectée la loi civile et la loi naturelle (n. 404, p. 345). Passe pour la loi civile; à la condition de supposer que Paul avait acquis de bonne foi, ce que la loi civile française exige, sauf pour la prescription trentenaire. Mais quand la loi canonique décrète: « Nulla valet praescriptio nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore ad praescriptionem requisito » can. 1512), elle entend bien proclamer un principe de droit naturel, et non pas seulement édicter une disposition positive, limitée à la prescription canonique. Sans doute, le can. 1512 vient après le can. 1508, et le can. 1508 statue que la prescription canonique admet les règles de la prescription civile « sauf les déterminations des canons suivants ». Il n'empêche que le can. 1512 semble promulguer une exigence de la loi naturelle, et les auteurs récents le citent sans hésiter dans la théorie générale de la prescription, comme autrefois on citait la Regula iuris 2ª: «Possessor malae fidei ullo tempore non praescribit».

Somme toute, le traité du R. P. Vermeersch constitue une précieuse contribution à la théologie morale : étudiants et professionnels le consulteront et l'approfondiront toujours avec fruit. L. GARDETTE.

Rev. F. J. WINSLOW. **Vicars and Prefects Apostolic.** Maryknoll, New-York, 1924, in-8°, IV-148 p. Prix : dollar 1,50.

Dans cette dissertation pour le doctorat rien n'est omis sur l'origine historique des vicaires et préfets apostoliques, leur nomination, leurs droits et leurs devoirs (entre autres, celui de former un clergé indigène), leurs coadjuteurs et successeurs. Les missionnaires jugeront peut-être encore plus pratique la seconde partie où sont commentés les pouvoirs spéciaux que la Propagande accorde aujourd'hui aux vicaires et préfets apostoliques. A tous le livre se recommande par la connaissance des documents et des auteurs précédents, par le choix judicieux des opinions et la clarté de l'exposition. E. JOMBART, S. I.

A. WIJCKMANS, diocesaan schoolopziener. **De Zalige Wetenschap. Godsdienstleer in samenstellende vragen en verklaringen.** Eerste en Tweede Deel. Leuven, De Vlaamsche Boekenhalle, in-8°, 158 + 227 bl.

Parmi les essais du même genre récemment parus, il convient de signaler cette petite œuvre originale, qui reflète une vie et résume une carrière. En effet, ces petits volumes sont le fruit d'une longue pratique et d'une lente élaboration; aussi trahissent-ils un savoir théologique solide, une piété sincère et un art de catéchiste peu ordinaire, qui sait donner du relief aux aspects féconds de la vérité révélée.

Sans le dire au début — on ne découvre la préface qu'en ouvrant le second volume — l'auteur rompt décidément avec la manière analytique traditionnelle pour y substituer la science. Car s'il est vrai qu'il se réclame de la méthode synthétique, il faut dire qu'il a une façon à lui de l'entendre qui n'est pas certes celle des professionnels de la « münchener Methode ». Ne risquerait-on pas d'être injuste, si le culte d'une méthode en vogue nous entraînait à faire à M. W. un grief d'en avoir une bien à lui, pourvu qu'elle soit bonne? Or, inconstestablement on a l'impression de se trouver à l'école d'un maître excellent, tant il a le secret du rapprochement heureux, de l'aperçu original, du trait typique et suggestif; il excelle à introduire les citations scripturaires appropriées, les rappels à la liturgie, les anecdotes édifiantes de la vie des saints et même les réminiscences de la poésie sacrée et profane. Car tout cela est mis à contribution avec un à-propos surprenant. Peut-être même regrettera-t-on cette profusion de matériaux et souhaiterait-on des développements moins sommaires. Aussi bien son ouvrage n'est-il pas un manuel à suivre servilement, ni un livre à consulter, c'est bien plutôt un modèle qu'on étudie et dont on s'inspire, il faudrait même dire qu'il représente un genre unique, qu'on n'imitera avec succès que pour être pénétré de son esprit. Loin donc de supprimer la préparation immédiate, il prétend la stimuler, l'orienter et lui ouvrir la voie. — Ouvrage précieux, pour qui saura s'en servir. V. Cremers, s. i.

M. V. Kelly et J. B. Geniesse. **Efficax antidotum ad matrimonia mixto praecavenda.** Rome, Pustet, 1923, 24 × 17 cm, 77 p. Prix : L. 3.

Cette brochure dénonce à nouveau le mal fait par les mariages mixtes en certains pays comme les États-Unis, la Suisse... Le grand remède préconisé est le suivant : une plus grande sévérité du clergé, une instruction plus profonde des fidèles et surtout des efforts plus grands de la part des prêtres et de la partie catholique pour convertir avant l'union la partie non-catholique. Aux États-Unis un enseignement public spécial est souvent destiné à tous les non-catholiques qui veulent s'instruire. Dans plusieurs diocèses la dispense du mariage-mixte est subordonnée à l'assistance pour le protestant à un certain nombre d'instructions sur notre religion. Cette mesure a donné d'excellents résultats : elle serait à généraliser et à étendre aux deux fiancés. R. B.

Fr. Gillmann, **Spender u. äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio**, mit zwei Beilagen. 8°, Wurzbourg, chez l'auteur, 1922, 47 p.

Les études de Fr. Gillmann préparatoires à son édition du Canoniste Huguccio nous procurent depuis longtemps des résultats du plus haut intérêt pour l'histoire des doctrines canoniques. Cette fois, il nous expose

les conceptions d'Huguccio sur le ministre et sur le signe extérieur de l'ordination épiscopale. Pour le grand canoniste de Bologne, il faut trois évêques consécrateurs, un seul ne suffit pas; l'imposition des mains est essentielle, la collation de la crosse et de l'anneau ne l'est pas.

Deux notices d'ordre plutôt bibliographique, l'une sur la parenté légale, à propos de l'ouvrage de Domin. Lindner (1920), l'autre sur les fiançailles et le mariage à propos de la 3me édition, très élogieusement recommandée, du *De sponsalibus et matrimonio* du chanoine Al. De Smet, terminent la brochure (p. 22-37).

Nous n'étonnerons aucun de ceux qui ont utilisé les travaux de M. Gillmann en disant que cette fois encore il nous donne, dans son texte comme dans sa très riche annotation, le fruit de recherches prolongées et minutieuses qui sont du plus précieux secours pour l'étude historico-canonique de nos institutions. J. de Ghellinck, s. i.

Reynaud. **La morale du Christ**, 2e éd. Paris, Téqui, 1923, 18 × 11 cm, xxxv-201 p. Prix : 5 fr.

Seule la morale du Christ peut remédier aux maux dont souffre l'humanité. Présenter cette morale, tel est le but de ce livre, où une pensée profonde et limpide s'exprime dans un style agréable. L'ouvrage comprend trois parties : *La loi*, *la personne*, *la fin*. L'intelligence obscurcie a peine à reconnaître la loi morale dans son expression complète; le secours vient de Dieu, d'abord par Moïse, ensuite par le Christ qui perfectionna la loi mosaïque. L'influence du Christ ne fut pas seulement extérieure, mais intérieure et sanctifiante. Il guérit la conscience qui avait perdu sa délicatesse, à la suite du péché. Il apprit encore le vrai sens de la vie, par sa doctrine sur la destinée humaine : nous ne sommes pas faits pour la terre, nous sommes des citoyens du ciel. A. W.

É. de Moreau, s. i. **Histoire de l'Église.** *Collection belge de manuels d'histoire.* Avec 19 gravures et 7 cartes. Tournai, Casterman, 1925, 17 × 13 cm, viii-374 p. Prix : 12 fr.

Le R. P. de M. a parfaitement atteint son but : « donner de l'histoire de l'Église un aperçu clair, scientifiquement exact, suffisamment complet et envisageant les divers aspects de la vie de l'Église, mettant enfin en relief les grandes personnalités et les principaux faits ». Le lecteur averti admirera la science et l'érudition qui se cache sous la simplicité et la facilité de l'exposé; mais, croyons-nous, il admirera plus encore la sûreté de jugement qui a permis à l'auteur de dégager avec tant d'aisance les traits caractéristiques de l'histoire de l'Église à chacune de ses périodes, et d'apprécier avec tant de justesse les hommes, les faits et les situations. Cependant nous voudrions surtout relever les qualités de ce *Manuel*, écrit pour l'enseignement moyen. La concision est parfaite; des résumés, courts

et substantiels, en tête de chaque « partie », « période » ou « chapitre », contribueront singulièrement à fixer ses idées et à les graver dans sa mémoire. D'excellents chapitres sur l'histoire de l'Église en Belgique terminent chaque période. Le livre que le maître aura entre les mains est un vrai manuel. P. C.

Léon Bournet. **La querelle Janséniste.** Paris, Téqui, 1924, 18 × 11 cm, xii-380 p. Prix : 8 fr.

Ce livre ne prétendait sans doute pas à l'originalité. Au moyen d'extraits faits aux meilleurs ouvrages originaux, l'auteur a réussi à nous offrir un tableau d'ensemble, complet et vivant, du Jansénisme. M. Bournet est au courant de la vaste bibliographie du sujet et lui fait des emprunts, aussi judicieux que larges. J. F.

Acta Hebdomadae Thomisticae (19-25 Novembris 1924, in laudem S. Thomae Aquinatis, Romae, apud sedes Academiae S. Thomae Aquinatis, 1924, in-8°, ix-295 p. Prix : 20 lires.

La première partie de ce volume reproduit les leçons données, au cours des festivités grandioses célébrées à Rome à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas, par des maîtres éminents. Quelques titres et quelques noms permettront d'apprécier l'intérêt de ces discours : *Saint Thomas et sa philosophie à l'époque actuelle* (Card. Billot). — *San Tommaso e la filosofia di Aristotele* (Archevêque Mazzella). — *La crise de l'esprit moderne* (J. Maritain). La plus neuve de ces leçons est, sans contredit, celle que donna Mgr Grabmann « *De essentia et esse* ». — La seconde partie des *Acta*, quoique beaucoup plus brève, n'est pas moins intéressante que la première. Elle contient les rapports et les discours se rapportant aux trois thèmes suivants : *l'ordre des différents traités en philosophie; le rôle des sciences subsidiaires; la philosophie moderne.* Bref, quiconque désire se faire une idée exacte du mouvement thomiste fera bien d'étudier ce livre. Il sera permis de n'être pas toujours de l'avis de *tous* les conférenciers ; la connaissance de leur opinion n'en reste pas moins instructive. G. Delannoye, s. i.

L. A. Molien, prêtre de l'Oratoire. **La Prière de l'Église.** I. *La messe et les heures du jour.* II. *L'année liturgique.* Paris, Letouzey, 1924, 2 vol. in-8° couronne, 528-618 p. Prix : 30 fr.

Ces deux volumes intéressants et importants doivent leur origine à des leçons de liturgie données durant huit années aux séminaristes d'Amiens. Le premier, conformément au sous-titre, traite de la messe et des heures du jour; le second, des fêtes, des cycles, des saisons de l'année liturgique.

L'un et l'autre est surtout d'ordre historique, sans refuser d'ailleurs leur légitime part au symbolisme et aux explications exégétiques. Faire connaître l'origine et l'évolution des formules, des gestes, de l'attitude de la prière, afin d'en mieux faire pénétrer le sens et la valeur, telle est la méthode constamment suivie.

La première partie, consacrée à la messe, est particulièrement complète et témoigne des grands progrès accomplis de nos temps par les études liturgiques.

Le second volume, suivant les remarques du bref prospectus encarté dans l'ouvrage, « est tout à fait nouveau ; il explique le Missel en racontant l'origine des fêtes, des périodes liturgiques : Avent, Carême. Aucune formule n'est omise, les messes de tous les jours de Carême sont expliquées par leur relation avec le lieu même de la station ».

Les quelque soixante-dix pages attribuées aux heures du jour agréeront surtout à ceux qui récitent le Saint Office. Et ceux-là souhaiteront un complément qui semblerait tout à fait normal sur Matines et Laudes, ou les heures de la nuit.

Nous laissons aux liturgistes de profession la discussion de tel ou tel détail qui peut prêter à controverse. Mais nous ne pouvons passer sous silence le trop grand nombre de fautes d'impression qui ne sont pas toutes inoffensives : traduction des livres de l'Ancien Testament « en arménien », au lieu de « en araméen », chez les Juifs de Palestine (t. 2, p. 20) ; les « églises de Galicie », « au lieu de Galice » (t. II, p. 417) ; l'esprit des fidèles pour « l'esprit des fêtes » (je ne sais plus où) ; etc, etc... La correction sera aisée dans une seconde édition qui ne saurait tarder à devenir nécessaire. Car on peut prédire beaucoup de lecteurs à ce livre qui nous fait entrer plus profondément dans notre culte en nous aidant à revivre le culte de nos pères. JEAN CALÈS, S. I.

Maur. DE MEULEMEESTER, C. SS. R. **Een oud Vlaamsch Genadeoord : O. L. V. van Hunneghem.** Bruxelles, Cools, 1924, 18 × 13 cm, 1-94 pp.

Cet opuscule est l'histoire à la fois succincte et complète d'un vieux sanctuaire et lieu de pèlerinage de la Vierge en Flandre : N.-D. de Hunneghem. Le 24 juillet dernier, il y avait trois siècles depuis qu'une communauté de Bénédictines vint s'installer auprès du sanctuaire pour s'en faire la gardienne. Elles choisirent N.-D. de Hunneghem comme « Abbesse » de leur monastère et elle, en retour, les entoura d'une protection maternelle, maintes fois attestée par des prodiges. Grâce à leur zèle, dirigé par la science et l'érudition du P. de M., le sanctuaire est en train de redevenir ce qu'il était au XVII^e^ siècle : un « *lieu de grâces* », attirant un flot croissant de visiteurs.

L'opuscule est intéressant, solidement appuyé par les documents et orné

de belles gravures et phototypies. C'est une précieuse contribution à l'histoire religieuse et à l'histoire locale de la Belgique.

François Jansen, s. j.

Abbé Joseph Biard. Les **Vertus théologales** d'après les Épîtres de S. Paul. Conférences données aux grands séminaires de Valence et de Grenoble. Paris, Lecoffre, 1924, 18 × 11 cm, 237 p. Prix : 7 fr.

La foi, fondement de la vie surnaturelle, « forme nouvelle de nos facultés », « semblable à la forme substantielle ». — Son rôle dans la vie intellectuelle et morale. — La mort et la vie éternelle. — Le jugement et la résurrection. — L'espérance. — La charité. — Les charismes. — L'Eucharistie... Tels sont les graves sujets des dix conférences données autrefois aux « jeunes clercs en retraite » et que l'auteur a réunies dans ce volume. Conférences élevantes, certes, où se révèle une spiritualité saine et forte toute imprégnée de l'esprit Paulinien ; mais qui plus d'une fois, sans doute, ne seront accessibles qu'aux seuls initiés des sciences sacrées.

A. W.

L'abbé Henri Perreyve. Œuvres posthumes. **Sermons.** Sermons inédits, une station à la Sorbonne. Paris, Téqui, 1924, 18 × 11 cm, 374 p. Prix : 6 fr.

On lira toujours avec plaisir ces sermons clairs, simples, apostoliques où l'on sent vibrer une passion parfois peut-être plus lyrique qu'oratoire. — Au lendemain de la grande guerre, maintenant que la Pologne a reconquis son indépendance, on admirera davantage le magnifique discours, dans lequel le jeune orateur s'élève avec force et dignité contre l'injustice des nations européennes et célèbre en termes éloquents les gloires et les deuils de la grande nation catholique.

L. D.

Mgr Lelong. **Le Saint Prêtre.** Conférences sur les vertus sacerdotales. 2e éd. Paris, Téqui, 18 × 11 cm, 1924, 411 p. Prix : 7,50 fr.

Présentées sous une forme classique, ces conférences se recommandent par la manière heureuse dont une doctrine très sûre et très élevée est adaptée aux circonstances concrètes de la vie sacerdotale. Elles seront utiles non seulement à ceux qui donnent des retraites et des instructions aux membres du clergé, mais à tous les prêtres soucieux de leur perfection personnelle et de leur devoir apostolique.

J. F.

R. P. Paul Debuchy, s. j. **Méditations sur les litanies de saint Joseph.** Paris, Éditions Spes, 18×11 cm, 96 p. Prix : 4 frs.

Ce n'est pas sans émotion qu'on lit ces belles pages : suprême hommage d'un dévot serviteur de saint Joseph, au patron de la dernière heure.

Les méditations : « Patron des malades et des mourants, » furent dictées par l'auteur, quand ses membres paralysés refusaient tout travail. Elles débordent de résignation, de piété et de confiance. Puissent-elles communiquer ces sentiments à tous leurs lecteurs. A. H.

Abbé Henri Morice. **Jésus vivant dans l'Hostie**. Méditations eucharistiques; avec une lettre préface de S. É. le cardinal Charost. Avignon, Aubanel, 14 × 9 cm, XIII-324 p. Prix : 3,50 frs.

Comprendre la liturgie en fonction de l'Eucharistie, c'est la rendre vivante de la vie de Jésus-Christ. Ainsi comprises, les fêtes de l'Église ne sont plus seulement le souvenir de faits passés, mais les étapes de la vie du Christ parmi nous, et par là même celles de la vie des âmes qui, par l'usage fréquent de la communion, participent à la vie de leur Sauveur. Ces méditations eucharistiques pour les grandes fêtes de l'année sont écrites avec piété, dans un style riche en images originales et actuelles. Elles combattent efficacement la routine qui stérilise trop fréquemment la pratique de la communion fréquente. A. H.

Mgr Chapon, évêque de Nice. **La foi chrétienne** devant la raison et le cœur. Paris, Téqui, 1923, 18×17 cm, 173 p. Prix : 3,50 frs.

Mgr Ch. a réuni en un volume huit conférences données par lui, il y a quelque 30 ans. Elles ont pour objet l'instinct religieux. Les arguments traditionnels de l'apologétique y sont proposés en un style vigoureux, éloquent, souvent même entraînant. Certaines pages révèlent une profonde psychologie, une connaissance expérimentale du cœur humain. Nous regrettons que l'auteur ait renoncé à adapter ses arguments aux difficultés contemporaines, à faire de ces pages plus qu'un souvenir d'un fécond apostolat, mais aussi une arme de combat. Disons cependant que la majeure partie de l'œuvre reste parfaitement actuelle. J. J. L.

Publications nouvelles.

Librairie Marietti, Turin :

Card. Bona. **De Sacrificio Missae**, tractatus asceticus, 47e mille. 1925, 12 × 8 cm, 228 p. Prix : 3 lires.

Excellent pour renouveler la piété des prêtres envers la sainte Messe.

Fanfani, O. P. **De Iubilaeo**, seu De Anno sancto. 1925, 17 × 11 cm, 39 p. Prix : 2 lires.

A recommander.

Librairie Téqui à Paris :

H. Lanier. **De l'Abandon à Marie.** 13 × 9 cm, 68 p. Prix : 1 fr.

J.-B. Aubry. **Vocation Virginale.** 2e éd., 1925, 13×9 cm, 116 p. Prix : 2 fr.

J.-B. Aubry. **Le radicalisme de sacrifice,** 1925, 13 × 9 cm, 60 p. Prix : 1 fr.

Plein d'onction et de solide doctrine.

Mgr Lelong. **Catéchisme de la vie religieuse.** 3e éd., 1924, 13 × 9 cm, 212 p. Prix : 2 fr.

Succès très mérité.

Mgr Chapon. **Conférences spirituelles** aux religieuses de la Visitation d'Orléans, 2e série. 1925, 19 × 12 cm, 345 p. Prix : 7,50 fr.

Avantageusement connu.

E. Vaucelle. **Du Péché au pardon,** instructions de carême. Paris, Beauchesne, 1924, 19 × 12 cm, 240 p. Prix : 7 fr.

Examine sommairement les théories morales contemporaines et en face d'elles établit la doctrine catholique. Sera utile aux fidèles et pourra servir aussi aux prêtres.

La Révolution par le communisme, ses débuts : Russie-France. Paris, Fédération nationale catholique, 27 × 17 cm, 48 p. Prix : 0,60 fr ; par 100 ex., 40 fr.

Instructif ; à propager.

Divus Thomas, Commentarium de philosophia et theologia, series tertia, annus primus, fasc. unicus, ed. 2a 280 p. Prix : 7 lires (gratuit pour ceux qui s'abonnent pour l'année 1925), prix de l'abonnement : 25 lires.

Edité par le collège Alberoni, collaborateurs connus, de tous pays.

F. Vermuyten. Sint Augustinus, **Over de Christelijke leeringel,** Brussel, Boekhand « De Standaard » ; 19×12 cm, 97 p.

Traduction soignée de De Doctrina Christiana ; 1er et 4e livres presqu'en entier ; extraits des deux autres. Choix judicieux, surtout en vue de prêtres et éducateurs.

Ignace-Marie, O. M. **La Vierge Sacerdotale.** Strasbourg, Benziger, 13 × 9 cm, 16 p. Prix : 0,40 fr. ; par 100, 35 fr.

A recommander.

Officium Maioris hebdomadae et octavae Paschae, cum cantu. Tournai, Desclée, 17 × 10 cm, 852 p., impression en noir et rouge avec encadrement, sur papier mince ; caractères forts. Prix : 24 fr., suivant les reliures depuis 30 fr.

Ce seul livre suffit au clergé pendant cette période : les renvois sont réduits au minimum. Comme tous les produits de la maison Desclée, se distingue par son caractère artistique.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Le seizième centenaire du concile de Nicée [1]

Le premier numéro du *Church Times* de 1925 annonçait à ses lecteurs que le « concile de l'Union de l'Église anglaise » solenniserait au cours de cette année le seizième centenaire du concile de Nicée. La publication de deux volumes sur l'œuvre de cette assemblée illustre, la célébration d'une grand'messe à Londres, au mois de juin, l'organisation d'une séance spéciale pour le public, tels étaient les points inscrits dès lors au programme de cette commémoration.

Le concile de Nicée est antérieur au schisme de toutes les confessions : nestoriens, monophysites, monothélites, grecs orthodoxes, luthériens, calvinistes, anglicans, etc., qui depuis un nombre plus ou moins grand de siècles ont rompu leurs relations avec Rome ; il est la première rencontre entre des évêques, non plus seulement voisins, de même province ou de même diocèse civil, mais entre des évêques venus de toutes les parties du monde romain pour discuter et préciser des questions de doctrine ; il est la manifestation éloquente d'une alliance, qui se contracte déja sous Constantin, bien qu'elle ne doive être complète que sous Théodose, entre l'État, hier encore persécuteur, et l'Église, sortie victorieuse d'une lutte séculaire par la force de la grâce divine, par la force de ses dogmes et de sa morale, par la force de sa sainteté et par la force de sa patience. Qu'il nous ait donné un symbole encore honoré aujourd'hui et récité par toutes les fractions de la famille chrétienne ; qu'il ait inauguré la série de ces assises œcuméniques où l'on rencontre les noms de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine, du Latran, de Trente, du Vatican ; qu'il ait ouvert ses travaux dogmatiques et les ait terminés par des discours édifiants du premier empereur chrétien : voilà

(1) Dans son allocution consistoriale (30 mars), prononcée bien après l'envoi de cet article, S. S. le Pape a fait allusion au seizième centenaire de Nicée et annoncé que l'on réglerait, sous peu, les détails de sa célébration.

déjà des raisons suffisantes pour fêter le souvenir de Nicée. Et fussent-elles les seules, cette date de 325 n'en resterait pas moins l'une des plus considérables de l'histoire ecclésiastique, l'une des plus chères au cœur du chrétien, et son souvenir l'un des plus capables de développer en nous les sentiments de fierté légitime et de reconnaissance.

Mais un autre titre fait du premier concile général le plus grand et, je ne crains pas de l'ajouter, le plus actuel des conciles chrétiens.

Le chrétien, c'est le disciple du Christ et le Christ, c'est Dieu fait homme. Or Arius, au début du quatrième siècle, niait que la seconde personne de la sainte Trinité, qui prit la chair, fût Dieu comme le Père, fût éternelle et incréée comme Lui. Et au début du XX^e^ siècle, par une négation plus radicale, le protestant libéral ne voit dans le Christ qu'un homme particulièrement génial, et particulièrement uni à Dieu, tandis que, par des systèmes plus compliqués et plus perfides, le modernisme ne lui laisse le titre de Fils de Dieu que pour réduire à l'extrême la signification de ces termes. Le symbole de Nicée, tel que nous le transcrirons plus bas, c'est donc le symbole des chrétiens. C'est leur principal signe de ralliement. C'est par lui qu'ils se discernent non seulement des païens, des musulmans, des incrédules, mais de ceux qui, eux aussi, pouvaient jadis se dire chrétiens, car ils admettaient sans réserves, sans réticences, la pleine divinité de Jésus-Christ, mais, aujourd'hui, malheureusement, ont perdu tout droit à porter ce nom.

Et puisque j'ai prononcé le mot d'actualité, comment ne pas ajouter qu'à un autre point de vue encore, moins important et moins vénérable il est vrai, le concile œcuménique de 325 se trouve aujourd'hui fréquemment invoqué. Depuis la fin de la Grande Guerre, les projets de fixation du jour de Pâques ont conquis bien des sympathies et pris une forme plus précise. Or les règles qui servent à déterminer la date de la

principale fête chrétienne ont été énoncées, pour l'essentiel, par le premier concile œcuménique. Elles ne constituent naturellement pas, comme le symbole, une formule dogmatique, ni même une mesure canonique irréformable. Et tandis que, cette année, les chrétiens rediront tous d'une même voix et avec une conviction renouvelée, leur vieux *Credo*, ils garderont sans doute, s'ils en ont une, leur opinion particulière sur l'abandon ou le maintien des principes de Nicée en matière de comput pascal.

* * *

Nicée n'est plus aujourd'hui qu'un village d'un bon millier d'habitants, qui s'appelle Isnik, et disparaît derrière ses hautes murailles flanquées de tours. Elle changea le premier nom qu'on lui connaisse, celui d'*Ancora* ou d'*Helicora*, d'abord en *Antigona*, parce que Antigone la rebâtit en 315 avant Jésus-Christ, puis en Nicée, parce qu'ainsi s'appelait la femme de Lysimaque, roi de Thrace († 281), qui l'agrandit. Prospère sous la domination des empereurs romains et byzantins, devenue même une métropole ecclésiastique, cette capitale de l'ancienne Bithynie joua encore un grand rôle à l'époque des croisades et fut, de 1204 à 1333, le siège d'un empire fondé par Théodore Lascaris.

Sa principale, ou plutôt sa seule curiosité, à l'exception des anciens murs qui l'entourent, est une basilique de dimensions d'ailleurs très modestes, couronnée par une coupole plus hardie et plus svelte que celle de Sainte-Sophie. On la fait remonter au IX^e^ siècle, ainsi que les belles mosaïques qui décorent son abside et son narthex. Consacrée sous le vocable de la Dormition de la Vierge, elle montre, à la conque de l'abside, sur un fond d'or, et encore au-dessus de la porte d'entrée, l'image de Marie, là, debout et serrant le Christ enfant sur sa poitrine, ici à mi-corps, les mains étendues et levées dans l'attitude de la prière. Cette dernière

mosaïque surtout retient le regard. « Un manteau violet liseré d'or enveloppe [Marie] de ses souples et harmonieuses draperies ; un voile de même couleur, également brodé d'or, encadre son visage. La tête, d'une grave et calme beauté, offre un caractère de grandeur remarquable ; les yeux grands ouverts, le nez droit et mince, la bouche élégante et fine, l'ovale régulier du visage donnent à l'ensemble de la physionomie une belle et vivante expression de grâce et de majesté. L'exécution est simple et sobre, le modelé des chairs ferme et franc, les draperies excellentes, l'attitude pleine de naturel » (DIEHL).

Les monuments romains que Pline le Jeune mentionne et qui ont dû se multiplier après lui ont tous disparu. Le petit village d'aujourd'hui ne permet donc nullement de se représenter la grande ville d'autrefois.

* * *

C'est à Nicée qu'une lettre impériale convoqua tous les évêques. « Je pense, écrivait Constantin, que tous savent que rien ne me tient plus à cœur que la piété envers Dieu. Il m'avait paru bon précédemment de convoquer une assemblée d'évêques dans la ville d'Ancyre de Galatie ; aujourd'hui, pour bien des raisons, il m'a paru utile de réunir cette assemblée dans la ville de Nicée en Bithynie, tant afin d'en rendre l'accès plus facile aux évêques d'Italie et d'Europe, qu'à cause de la salubrité du climat et de la possibilité où je serai ainsi d'être présent et de prendre part à l'assemblée. Voilà pourquoi, frères très chers, je vous mande ma volonté qui est que vous vous rendiez sans délai dans la ville susdite de Nicée. Chacun de vous se préoccupant de ce qui est plus grave se hâtera en évitant tout retard, afin d'assister effectivement de sa personne aux délibérations. Dieu vous garde, frères très chers ».

En réalité, Constantin, disciple convaincu de Jésus-Christ et non pas simple adorateur du *Summus Deus*, mais chrétien

« à gros grains », comme disait Mgr DUCHESNE, peu au fait des spéculations théologiques, préoccupé avant tout de la paix et du bon ordre dans son empire, circonvenu, en outre, à ce qu'il semble, par un évêque favorable aux idées ariennes, Eusèbe de Nicomédie, Constantin donc ne s'était pas décidé sans peine à mettre en branle tout l'épiscopat pour régler la question doctrinale. Il avait commencé dans une lettre commune adressée à Alexandre, évêque d'Alexandrie, et à son prêtre excommunié, Arius, par leur faire à tous deux la leçon. « Toi, Alexandre, tu as voulu savoir ce que chacun de tes prêtres pensaient sur un endroit de la Loi, ou plutôt sur une partie seulement d'une question, tout à fait dépourvue d'importance ; et toi, Arius, il convenait ou de ne pas penser ce que tu as pensé, ou au moins, il eût fallu taire ta pensé à ce sujet... Il ne fallait ni commencer à interroger, ni répondre sur ces points, puisque ce sont des problèmes qu'aucune nécessité n'impose de discuter, mais que l'oisiveté suggère, bons tout au plus à aiguiser les talents ». Constantin dut bientôt s'apercevoir que sa méthode simpliste ne valait rien, surtout avec des Grecs, et que la question avait un peu plus d'importance qu'il ne croyait.

Comme il l'avait déjà fait pour un concile de quelques évêques tenu à Arles en 314, l'empereur offrit aux Pères se rendant à Nicée les voitures publiques et les chevaux de l'État. Eusèbe de Césarée qui fut l'un des membres les plus actifs de cette assemblée, s'efforce de rendre dans sa *Vita Constantini*, écrite après 337, l'impression profonde que produisit en lui le spectacle de tous ces prélats si différents l'un de l'autre par les habitudes d'esprit, par l'aspect extérieur, par le pays d'origine. Il les compare aux Parthes, aux Mèdes, aux Élamites, et autres peuples représentés à Jérusalem au jour de la première Pentecôte, mais il ajoute que, pour Nicée, tous ces personnages réunis en un seul lieu étaient des ministres du Tout-Puissant. Ils se distinguaient, écrit-il encore, par la sagesse de leurs discours, ou par la gravité de

leur vie et les souffrances supportées au cours des persécutions, ou encore par leur modestie et l'affabilité de leurs manières. Et, en effet, l'évêque d'Héraclée, Potamon, et un évêque de la Haute-Thébaïde, Paphnuce, avaient perdu un œil pour avoir confessé la foi. L'évêque de Néocésarée, Paul, avait eu les mains brûlées par des fers ardents. Et à côté d'eux on se montrait Hosius, évêque de Cordoue, le premier conseiller ecclésiastique de Constantin ; saint Nicolas de Myre, le saint Nicolas des enfants ; Léontius de Césarée, qu'on disait prophète, et Jacques de Nisibe qui passait pour un grand thaumaturge ; Alexandre d'Alexandrie, qui avait tenu tête à Arius, et son diacre, Athanase, le champion futur de l'orthodoxie nicéenne.

Athanase, dans sa lettre aux Africains, fixe à 318 le nombre des membres du concile. Des chiffres différents ont été donnés même par des témoins oculaires comme lui, ainsi par Eusèbe de Césarée qui parle de « plus de 250 ». L'assemblée ayant duré plusieurs mois, le nombre de participants dut sans doute varier. Dans la suite on ne retint que celui de 318 et l'on s'appliqua à marquer le parallèle entre ces évêques et les 318 guerriers avec lesquels Abraham, après la capture de Loth, poursuivit et battit les quatre rois victorieux (*Genèse*, XIV, 14). Les Pères de l'Église orientale formaient une majorité écrasante, puisque, en dehors des deux légats du pape qui n'étaient pas évêques, l'Italie n'avait envoyé que Marc de Calabre, l'Afrique que Cécilien de Carthage, la Gaule que Nicaise de Dijon, l'Espagne que Hosius de Cordoue et la Pannonie que Domnus de Stridon. Un évêque de Perse et un évêque des Goths, prédécesseur du fameux Wulfila, représentaient seuls au sein du concile les régions qui n'appartenaient point à l'Empire.

Les discussions commencèrent dès le 20 mai. L'empereur n'était point encore là, mais il vint ouvrir solennellement les réunions à une date sur laquelle les historiens ne se sont pas

mis d'accord, le 23 mai, le 14 ou le 16 juin. Dans la plus grande salle du palais, des sièges avaient été disposés en ordre à droite et à gauche. « Ceux qui avaient été appelés, nous raconte encore Eusèbe de Césarée, firent leur entrée, et prirent leur place. Et quand tous se furent assis avec la modestie qui convenait, ils attendirent en silence le cortège impérial ». Bientôt on annonça l'empereur, et tous se levèrent. « Il s'avançait comme un ange de Dieu, éblouissant tous les yeux par l'éclat de sa robe de pourpre ». « Et, pour l'âme, on remarquait assez qu'il était orné de la crainte de Dieu et de la religion, à ses yeux baissés, à la rougeur de son visage, au mouvement de son corps et à sa démarche ». Il traversa les rangs des Pères; on lui apporta un siège d'or; les évêques lui firent signe de s'asseoir et ils s'assirent après lui. « Ce fut un moment solennel, écrit Mgr DUCHESNE, que cette rencontre entre le chef de l'État romain et les représentants des communautés chrétiennes si longtemps et si durement persécutées. Maintenant les mauvais jours étaient passés : Galère, Maximin, Licinius, tous les ennemis du Christ étaient morts. Des coups qu'ils avaient portés le souvenir était encore vivant et, parmi les présents, plus d'un en portait la trace. L'empereur d'aujourd'hui, le puissant prince qui, depuis vingt ans, défendait la frontière et tenait les barbares éloignés, qui venait tout récemment de faire l'unité de l'empire et le tenait tout entier dans sa main, c'était le restaurateur de la liberté religieuse, plus encore le protecteur et l'ami des chrétiens ».

Constantin répondit au discours de bienvenue de l'un des évêques par une allocution latine qu'un interprète traduisit immédiatement en grec. C'était une grande joie pour le chef de l'empire de voir les évêques groupés autour de lui ; c'était aussi une grande grâce dont il remerciait le Roi de toutes choses. Les divisions intestines dans l'Église lui paraissaient plus graves et plus dangereuses que les guerres elles-mêmes.

Aussi espérait-il que les membres du concile « chers ministres de Dieu et fidèles serviteurs de notre commun Dieu et Sauveur » « délieraient tous les nœuds des controverses par une législation pacifique ».

Il est difficile de déterminer la part que l'empereur prit au concile proprement dit. Lorsqu'il eut fini son discours inaugural, il céda la parole, nous affirme encore Eusèbe, « aux présidents du concile ». Mais le même auteur nous le montre immédiatement après écoutant avec patience les récriminations des évêques les uns contre les autres, appliquant son esprit aux questions proposées, ajoutant ses arguments et ses opinions à ce qui se disait de part et d'autre, finissant par mettre d'accord les adversaires que la discussion avait le plus échauffés. Et dans sa lettre synodale, l'assemblée s'exprime de la sorte : « En premier lieu fut traitée, en présence du très pieux prince Constantin, la question de l'impiété et de la perversité d'Arius, ainsi que de ses compagnons ». L'empereur ne se contenta donc pas d'ouvrir le concile et de le clôturer; il assista au moins à une partie des débats sur la question arienne et il n'y assista pas en simple auditeur.

La lettre synodale qui vient d'être mentionnée touche encore deux autres sujets soumis au concile, à savoir le schisme d'un certain Mélèce d'Égypte, et l'uniformité dans la célébration de la Pâque. Parmi les vingt canons disciplinaires, le huitième a rapport à la réconciliation des Novatiens et le onzième aux *lapsi* de la dernière persécution, celle de Licinius. Il nous suffira de dire quelques mots sur les décisions relatives à l'arianisme et à la Pâque.

* * *

La majorité du concile entendait sauvegarder pleinement la divinité du Christ, doctrine qui sans avoir reçu encore une formulation nette, était supposée dans tout le langage des fidèles, dans la liturgie et dans les principaux écrits des trois

premiers siècles. Aussi quand Arius s'enhardit jusqu'à soutenir que le Fils avait été tiré du néant; qu'il n'avait pas toujours existé; qu'il était capable de par sa liberté humaine, de vice et de vertu; que c'était une créature, un être fait; les évêques crièrent-ils à l'impiété, à la démence, au blasphème.

Mais il ne suffisait pas de renouveler les anathèmes lancés par Alexandre d'Alexandrie et de confirmer la déposition d'Arius, comme prêtre hérétique. La doctrine catholique devait être exposée clairement; un symbole court et précis pourrait le plus efficacement servir de pierre de touche à toutes les opinions qui s'énonceraient dans la suite en ces matières délicates.

Or quelques évêques, dont le principal était Eusèbe de Nicomédie, très favorables aux erreurs ariennes, paraissent s'être opposés de tout leur pouvoir à une définition catégorique; tout au moins ne devait-on pas la composer de termes étrangers à l'Écriture. Ils en voulaient surtout au mot « ὁμοούσιος » Celui-ci, répudié en 269, dans un concile particulier, à Antioche, à cause du sens modaliste qu'il prenait dans les théories erronées de Paul de Samosate, utilisé, au contraire, par le pape saint Denys, fut peut-être proposé aux Pères par les légats romains. Toujours est-il qu'il fit fortune.

Sans aller si loin que son homonyme, Eusèbe de Césarée n'aimait point du tout le terme chéri de la majorité. Il crut de bonne politique de proposer à la ratification de l'assemblée un texte spécial du Symbole des Apôtres en usage dans son Église. Celui-ci parut aux Pères irréprochable, mais trop vague sur la divinité du Christ. On y ajouta donc quelques mots, notamment l'*homoousios*. La formule définitive qui porte le nom de Symbole de Nicée nous a été conservée dans la lettre que cet évêque écrivit à ses ouailles après le concile. Elle se termine par un anathème. La voici :

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles; et en un Seigneur

Jésus-Christ, fils de Dieu, engendré unique du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré et non pas fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait ; qui pour nous, hommes, et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté au ciel et il viendra juger les vivants et les morts. Et au Saint Esprit.

Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas ; avant d'être engendré, il n'était pas ; il a été fait de rien ou d'une autre substance ou essence ; le Fils de Dieu est un être créé, changeable, mutable ; ceux-là l'Église catholique leur dit : Anathème ! »

Eusèbe nous raconte que l'empereur insista beaucoup pour l'adoption unanime du symbole ainsi complété et prit la peine de fixer lui-même le sens exact de l'homoousios. La lettre que l'évêque de Césarée adresse à son Église est, on le conçoit, fort embarrassée, et l'on dirait que, même après la définition, il ne veut pas s'engager trop à fond pour elle.

Sauf deux évêques de Lybie, tous signèrent le symbole. Arius fut banni. Un édit ordonna de brûler ses livres. Leur recel était punissable de mort. L'orthodoxie triomphait donc pleinement ; tant que vécut le grand empereur personne n'osa l'attaquer. Les Eusébiens s'appliquèrent seulement dans la suite, avec trop de succès, à obtenir de Constantin le pardon d'Arius, prétendûment converti, et l'exil d'Athanase, que l'on faisait passer pour un brouillon et pour pis encore.

Le symbole avait été promulgué le 19 juin. La dernière session du concile n'eut lieu que le 25 août. Les semaines intermédiaires durent être employées en partie au règlement de l'autre question, la question pascale.

* * *

La question pascale s'était posée dès les origines du christianisme. Au IIe siècle déjà il existait une divergence de

vues entre Rome et l'Asie à ce sujet; car l'Asie célébrait la Pâque le 14e jour du premier mois lunaire des juifs, nisan, c'est à-dire le jour même où, d'après saint Jean, le véritable Agneau pascal fut immolé sur la croix; Rome au contraire attendait toujours pour cette festivité le premier dimanche après le 14 nisan. Saint Anicet, évêque de Rome (154-165), ne contraignit point saint Polycarpe, évêque de Smyrne, à renoncer sur ce point à l'usage de l'Asie, et le pape saint Victor (189-199), qui se montra plus impérieux et brandit l'excommunication, fut ramené à la condescendance par l'intervention de saint Irénée.

Au temps du concile de Nicée, les églises d'Orient avaient cependant abandonné leur coutume et fêtaient donc la Pâque le dimanche. Il ne devait plus rester en Orient beaucoup de quartodécimans, mais il en restait et de tenaces.

Même indépendamment de ces arriérés, la fête de Pâques ne tombait pas le même jour dans toutes les églises vers 324. En effet pour trouver l'équivalent du 14 nisan dans l'année civile romaine, qui était solaire, tantôt l'on se fiait aux calculs juifs, le plus souvent on avait établi un comput spécial. Saint Hippolyte avait inventé un cycle de 112 ans. Plus tard on en trouve un, à Rome, de 84 ans. A Alexandrie, dans celui qui porte le nom d'Anatole, la fête revenait tous les 19 ans au même jour de l'année solaire. Ainsi l'uniformité était loin d'exister.

Tous cependant la désiraient; et déjà le concile d'Arles de 314 avait ordonné que la Pâque se célébrât « en un jour et en un temps ». Le pape devait « suivant la coutume » envoyer une lettre annuelle aux églises pour leur communiquer, vraisemblablement d'après le comput romain, la date de la fête. Mais l'autorité de ce concile particulier ne s'étendait certainement pas jusqu'à l'Orient.

On a beaucoup discuté sur la portée exacte de l'intervention du concile de Nicée en cette matière. En effet, parmi les vingt canons qui nous restent de cette assemblée, aucun n'a

trait à la question pascale. La lettre du synode et deux lettres de Constantin nous donnent bien certains renseignements, mais rapides ou contenant des allusions que l'on ne comprend qu'imparfaitement.

Voici cependant les principes qui paraissent avoir été adoptés par le concile : Pâques doit se célébrer le dimanche ; ce sera partout le même dimanche ; il ne faut pas pour le fixer recourir aux juifs ni célébrer cette fête du renouveau chrétien, comme cela leur arrive, en hiver c'est-à-dire avant l'équinoxe du printemps. En outre, nous croyons pouvoir déduire de certains témoignages de saint Ambroise et de saint Léon le Grand que le concile recommanda spécialement le comput alexandrin. Saint Léon ajoute même la procédure fixée par les Pères ; l'Église d'Alexandrie établirait la date ; elle la ferait connaître chaque année à l'Église de Rome ; celle-ci la communiquerait à toutes les Églises du monde chrétien.

Ainsi c'est à Nicée que remonte la règle fixant la grande solennité des chrétiens au dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps (21 mars).

Pourtant l'uniformité désirée mit du temps à se réaliser. Rome elle-même ne put renoncer à son ancien comput. Au VI^e^ siècle seulement, en 559, elle se rallia au cycle de dix-neuf ans, après les travaux de Denys le Petit. Encore fallut-il attendre le règne de Charlemagne pour qu'il n'existât plus aucune coutume discordante.

* * *

Le concile ne se termina, nous l'avons dit plus haut, que le 25 août. Avant la clôture de cette assemblée, l'empereur lui manifesta de deux manières sa sympathie : en invitant tous les Pères à un grand dîner, à l'occasion de sa vingtième année de règne ; en leur adressant, avant leur séparation, une exhortation à la vertu.

« Aucun des évêques ne s'abstint de ce banquet impérial.

La cérémonie dépassa tout ce qu'on pourrait en dire. Des soldats disposés en cercle gardaient, le glaive à la main, l'entrée du palais. Et les hommes de Dieu passaient au milieu d'eux sans aucune crainte et entraient à l'intérieur du palais. Et parmi eux les uns s'assirent à la table même de l'empereur. D'autres dans des lits disposés autour de la salle. Il semblait que cette scène fût l'image du règne du Christ. Elle se rapprochait plus d'un songe que de la réalité ». Ainsi parle encore Eusèbe de Césarée, emporté dans son enthousiasme un peu naïf et par le souvenir d'un tel honneur et par la mémoire d'un si grand prince.

Un concile œcuménique ne pouvait se clôturer sur un banquet.

L'empereur convoqua donc encore une fois tous les Pères. Et il les exhorta à entretenir la paix entre eux, à éviter les disputes, à fuir la jalousie, à témoigner aux inférieurs de la compassion et non du mépris, à se pardonner réciproquement les petites injures, à attirer les païens par l'exemple de leur charité, à s'accommoder aux besoins spirituels de chacun.

Et le premier empereur chrétien, après s'être recommandé aux prières des évêques qu'il avait convoqués à Nicée, leur donna la permission de regagner leur diocèse. Ils partirent pleins de joie.

É. DE MOREAU, S. I.

L'enseignement de la doctrine de S. Thomas

Considéré dans ses rapports avec le Code et les Écoles théologiques.

Un fait singulier s'est produit de nos jours : la question si vivement débattue de l'efficacité de la grâce divine et du libre arbitre de l'homme, après avoir envahi sous une forme ou sous une autre le domaine de la philosophie, du dogme, de

l'ascétisme, de la mystique, a fini par gagner encore le terrain de la jurisprudence en cherchant à se rattacher au canon 1366 du Code, qui prescrit l'enseignement de la doctrine de saint Thomas. Dans le but de faire œuvre utile, tout en respectant scrupuleusement les droits et la liberté légitime de chacun, nous nous proposons d'examiner sommairement le sens et la portée de cette prescription publiée par le nouveau Code, de rechercher les conséquences qui s'en dégagent pour les différentes « Écoles » catholiques, enfin de faire certaines applications d'un intérêt plus spécifique.

I

Sens et portée générale du canon 1366.

Le nouveau droit, au canon 589, § 1, avait déjà inculqué aux religieux, dans le « ratio studiorum », de s'en tenir à l'enseignement de la doctrine philosophique et théologique de saint Thomas; il avait cependant ajouté ces mots significatifs : « ad normam canonis 1366, § 2 ». C'est donc le canon 1366, § 2 qui nous donnera les prescriptions vraies et définitives de l'Église au sujet de saint Thomas, indiquées seulement et comme ébauchées au canon 589. Toute la question par le fait même se réduit à celle-ci : *comment faut-il interpréter ce canon?* En voici d'abord le texte : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ». Or ce canon est le résumé substantiel de l'enseignement des trois derniers Pontifes dans leurs encycliques, leurs motu proprio et leurs lettres apostoliques; c'est l'écho fidèle des décrets et des instructions de nombre de Congrégations Romaines, comme chacun peut s'en convaincre aisément en jetant un coup d'œil attentif sur la *documentation* qui se trouve placée en note du canon cité.

Le commencement du paragraphe n'offre guère de

difficultés sérieuses. La philosophie « rationnelle » est évidemment celle qui comprend la logique, la critique, l'ontologie, etc. Les mots « theologiae studia » s'appliquent à la théologie dans le sens strict, et non pas dans le sens large; ils s'entendent donc de la théologie dogmatique et de la théologie morale, non pas du droit canon, etc. Pour se rendre compte de la justesse de cette interprétation, il suffit de se reporter au canon 589, § 1, dont nous avons parlé précédemment; il y est question des « studia... sacrae theologiae saltem per quadriennium », c'est-à-dire, du dogme et de la morale. En effet nous lisons au canon 1365, § 2 : « Cursus theologicus saltem integro quadriennio contineatur, et *praeter theologiam dogmaticam et moralem*, complecti praesertim debet studium sacrae Scripturae, historiae ecclesiasticae, iuris canonici, liturgiae, sacrae eloquentiae et cantus ecclesiastici ». En rapprochant ces différents canons et en les comparant, il semble bien que notre conclusion s'impose : il est question du dogme et de la morale, en d'autres termes, de la théologie au sens plus restreint; et non pas des autres branches théologiques qui s'y rapportent, comme l'Écriture Sainte, l'histoire ecclésiastique, le droit canon, etc. D'ailleurs c'est bien plus la théologie *spéculative* que la théologie pratique qu'il faut ici considérer et que le législateur a réellement en vue; la preuve nous en est fournie par les documents mêmes qui sont référés au canon 1366, § 2.

Mais que veulent donc dire ces autres mots employés dans le même canon : ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia? Ici il nous faut examiner séparément le sens précis de chacun des trois termes dont s'est servi le législateur. Nous devons d'abord en fixer la signification *commune et ordinaire*, ce qui est évidemment la première loi d'une bonne interprétation. Le mot « ratio » est un terme plutôt général; il peut en français se rendre par les expressions équivalentes :

système, méthode, genre. Forcellini, dont le « *Lexicon totius latinatis* » jouit d'une autorité exceptionnelle, définit le mot ratio : « Est via, ordo, modus quem quis solet in agendo sequi ; modo, methodo, ordine, regula » (t. V, p. 85). Par là, le Code inculque la *méthode scolastique* selon l'exemple lumineux donné par saint Thomas.

Les deux autres expressions « doctrinam et principia » sont interprétées d'une manière différente par les auteurs. Citons d'abord à ce sujet le R. P. Vermeersch : « Consulto, dit-il (*Epitome*, t. II, n. 700, p. 404), ad vocabulum « doctrinam » apponitur vocabulum « principia », ita ut sensus, sit fideliter inhaerendum esse doctrinae Angelici Doctoris, ita ut nunquam ab eius principiis seu punctis quibus aedificium eius theologicum superstruitur recedatur ». Il est aisé de voir que d'après l'interprétation du P. Vermeersch la signification du mot : doctrine, est déterminée et spécifiée davantage par l'expression qui suit : « principia ». La *Revue thomiste* n'admet pas cette explication qui lui semble amoindrir l'importance des paroles du Code, et conclut qu'il est une façon plus naturelle de comprendre tout ce passage. Voici donc l'interprétation qu'elle propose. « Saint Thomas, dit-elle (an. 1924, p. 526 suiv.), n'a-t-il donné, relativement à une question que des principes de solution, on doit s'en tenir à ses principes, principia. Saint Thomas a-t-il traité une question explicitement, c'est sa doctrine qu'on doit enseigner, doctrinam ». — Nous regrettons à notre tour de ne pouvoir nous déclarer d'accord avec cette exégèse assez singulière qui renverse l'ordre des mots pour les expliquer et oublie d'apposer les *restrictions nécessaires*. Le Code ne dit pas : « Ad Angelici Doctoris... principia et doctrinam », comme la *Revue thomiste* veut lui faire dire, mais bien : « Ad Angelici Doctoris... doctrinam et principia » (1). Essayons de notre

(1) En réalité il n'y a pas lieu d'attacher grande importance à la place du mot, car dans différents documents pontificaux il est dit : principia et

côté d'expliquer ces deux mots « doctrinam et principia ».

Que signifie « doctrina » ? Si nous prenons ce mot dans son sens ordinaire, nous dirons avec Forcellini (*loc. cit.*, t. II, p. 776), qu'il signifie passivement l'enseignement que nous recevons, et activement l'enseignement que nous donnons aux autres. « Hæc passive, ce sont les propres paroles du célèbre auteur, de institutione qua docemur : active de ea qua erudimus alios ». Or dans le texte du Code, il s'agit de l'enseignement qui nous est donné, de institutione qua docemur; donc de l'ensemble des doctrines du Docteur Angélique (1). Un ensemble évidemment se compose de *différentes parties*, mais ces parties à leur tour peuvent contribuer d'une manière plus ou moins efficace, d'une façon plus ou moins prochaine, à élever cet édifice de l'esprit qu'on appelle l'enseignement d'un auteur. Ce qui est vrai en général, peut également, proportion gardée et toute réserve faite, s'appliquer ici à saint Thomas.

Dans l'enseignement de saint Thomas et dans l'ensemble de ses doctrines il y a donc des parties principales et des parties moins principales ou secondaires, il y a du *nécessaire*, il y a de *l'accessoire*. Ce serait injuste de vouloir mettre tout sur le même pied et de vouloir dire sans aucune réserve avec la *Revue thomiste* (*loc. cit.*, p. 526) : « Saint Thomas a-t-il traité une question explicitement, c'est sa doctrine qu'on doit enseigner, doctrinam ». Est-ce que par hasard nous devrions maintenant enseigner comme saint Thomas la doctrine de l'Immaculée Conception de Marie? Devons-nous encore dire avec le même Saint Docteur (2) que la profession solennelle dirime le mariage de droit divin et non pas de droit ecclésiastique, comme c'est aujourd'hui certain (3)? Ensei-

doctrinam. Nous prenons le texte du Code tel qu'il est. — (1) Remarquons qu'il est dit « doctrinam » et non pas « doctrinas », ce qui changerait le sens. — (2) *In* IV, D. 38. q. 1, a. 3 sol. 3; *Suppl.*, q. 53, a. 2; *Quodl.* III, q. 7, a. 1; *Quodl.*, X, q. 5, a. 11 ad 1. — (3) Voyez par exemple : Wernz-

gnerons-nous nécessairement avec l'Ange de l'École, que la consécration épiscopale n'est pas un sacrement distinct de l'ordination sacerdotale, bien que de nos jours les théologiens affirment « communissime » le contraire (1)? — Nous pourrions encore continuer la série de nos interrogations, et il est bien certain que la réponse négative s'impose chaque fois. Pourquoi cela? En voici la raison. L'enseignement de saint Thomas a été recommandé, approuvé, rendu obligatoire par l'Église dans son ensemble, dans ce qui est constitutif, dans tout ce qui en fait un corps de doctrine; mais non pas pour toutes les questions de détail, fussent-elles traitées par le grand Docteur « explicitement ».

En effet le Docteur Angélique, malgré sa haute sagesse, sa science incomparable, merveilleuse, n'a pas été déclaré infaillible par rapport à ses assertions en particulier; il a pu errer pour certaines questions de détail, il y a eu chez lui aussi *du plus* ou *du moins* : c'est un effet de la condition humaine, bien que nous admettions volontiers que chez l'Ange de l'École cela se réduise à un minimum. Mais enfin les quelques essais de Mgr Commer (2) dans le but d'établir la thèse du don de science infuse « scientia divinitus infusa », qui aurait été accordé à saint Thomas dès ses débuts dans la carrière de professeur et lui aurait fait trouver comme du premier coup la note juste dans ses affirmations, ne semblent avoir abouti qu'à un succès négatif. En effet les savants Pères Dominicains eux-mêmes, dans leurs recherches critiques sur saint Thomas, distinguent fort bien entre les opinions de « Thomas iunior » et celles de « Thomas senior »; ils affirment explicitement que le Docteur Angélique a corrigé

Vidal, *Ius canonicum*... ad Codicis normam exactum, v, n. 299; Marc-Gestermann, Inst. Morales, ed. 17, n. 1986; F. M. Cappello, *De matrimonio*, n. 449, etc. — (1) Cf. Herrmann, *Instit. theol. dogmat.* II, n. 1859 sq.; Marc-Gestermann, II, n. 1888, q. 2, etc. — (2) Dans le *Divus Thomas*, t. IX, n. 1. suiv.

plus tard quelques-unes de ses assertions d'autrefois (1). Il nous semble que le R. P. Szabo, O. P., Régent du Collège Angélique, et le Révérendissime Abbé Bernard Durst, O. S. B. (2) ont traité cette question si délicate de l'autorité de saint Thomas avec un sens remarquable d'équité et de prudence. Ils disent qu'il faut *distinguer* dans la doctrine du Docteur Angélique plusieurs choses :

a) Son système philosophique et théologique, considéré dans tout son ensemble compact, scientifique et organique. Ce système, *comme tel*, est approuvé par l'Église et doit être enseigné publiquement (3);

b) les différentes *parties intégrantes* de ce sytème ou propositions qui nécessairement appartiennent à l'ensemble systématique. Comme c'est de ces parties que se compose le tout, il faut admettre naturellement qu'elles participent dans un certain sens à l'approbation donnée par l'Église (4); cependant le R. P. Szabo fait à ce propos cette remarque très juste (5) que c'est seulement dans son ensemble comme système que la doctrine de saint Thomas fonde un « locus theologicus », les parties prises individuellement ne pouvant prétendre à ce privilège. L'approbation *formelle* de l'Église ne s'étend pas aux assertions de saint Thomas prises en détail, même quand elles sont clairement et certainement contenues dans ses écrits authentiques (6).

(1) Le R. P. Szabo, O. P. (*Die Auktorität des hl. Thomas*, p. 70) dit à ce sujet : « Hat ja der hl. Thomas selbst ab und zu seine Ansichten geändert ». — (2) Dans la revue de Linz (Autriche) : *Theologisch-prakt. Quartalschrift* année 1922, p. 648 sq. — (3) R. P. Szabo : *die Auktorität des hl. Thomas von Aquin*, p. 70. — (4) Rév.issime Abbé B. Durst. *Theol. prakt. Quartalschrift*, 1922, p. 648. — (5) *Die Auktorität des hl. Thomas* p. 129 sqq. — (6) « Nun ist aber eine formelle Approbation, dit le savant Régent du Collège Angélique dans l'ouvrage souvent cité (p. 129 & 147), zwar dem ganzen Lehrgebäude des Aquinaten, aber nicht den einzelnen Teilen desselben, sofern sie selbständig betrachtet werden, zuteil geworden... Keine Lehre ist demnach theologisch aus dem Grunde falsch, weil sie der Doktrin des hl. Thomas entgegengesetzt ist ».

Remarquons également ces paroles de Benoît XV adressées le 19 Mars 1917 au Supérieur Général des Pères Jésuites : « Quo quidem in iudicio, dit le Pape, recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio » (1) ;

c) un certain nombre d'assertions ou de propositions et de conclusions, qui se trouvent, il est vrai, explicitement chez saint Thomas, mais qui ont plutôt un caractère d'*accessoire* et n'appartiennent pas à l'ensemble du système lui-même. Pour des raisons sérieuses il sera permis de s'en écarter (2) ;

d) finalement il nous faudra encore prendre en considération la *force probative* qui revient aux différents arguments dont se sert saint Thomas pour prouver sa doctrine. Elle n'est pas toujours la même, observe judicieusement le R. P. Szabo (3) : quelquefois c'est une probabilité seulement plus ou moins grande, quelquefois c'est une certitude. Beaucoup de discernement est donc requis, quand il s'agit de déterminer dans la pratique quelle est la part d'autorité qui revient à la doctrine de saint Thomas entendue dans les divers sens que nous venons d'exposer.

Après le mot « doctrinam » dont nous avons parlé, le Code, dans le canon 1366 § 2, ajoute encore : et principia. S'il nous est une dernière fois permis de prendre l'avis du grand lexicographe Forcellini pour déterminer le sens naturel de ce

(1) Nous sommes incliné à croire avec le R. P. Szabo (*loc. cit.* p. 142 sqq.), salvo tamen meliori iudicio, que des concessions très larges, concédées par Léon XIII et Benoît XV aux PP. Jésuites, représentent une exception à la règle commune. D'autres, nous l'avouons, en jugent autrement. — (2) B. Durst (*loc. cit.*, p. 648). — Le Cardinal Ehrle écrit aussi dans ce sens (*Stimmen der Zeit*, Ergänz. Heft 1, 6. 1918 : « Unfehlbarkeit ist ein Vorzug seiner Kirche und seines Stellvertreters » etc. — *ität des hl. Thomas*, p. 70.

mot, nous constaterons qu'il se dit aussi des « primis elementis, rudimentis et propositionibus universalibus artium ». Dans le cas présent on pourrait donc affirmer que les « principia » sont certaines propositions principales, certains points fondamentaux d'une science, d'un enseignement déterminé, les thèses maîtresses vers lesquelles convergent les différents développements et les diverses assertions ultérieures. Un *exemple* pratique nous est fourni par le célèbre recueil des « vingt-quatre thèses » tirées des œuvres philosophiques de saint Thomas. Elles ont été promulguées le 27 Juillet 1914 par la S. Congrégation des Études, présidée par le Cardinal Lorenzelli (*A. A. S.*, t. VI, q. 383, sqq.) Or on y constate officiellement que ces thèses contiennent les principes et les propositions les plus importantes du Saint Docteur « eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora » (*loc. cit.*, p, 384). C'est ce qu'a confirmé la S. Congrégation des Séminaires et des Universités, le 7 Mars 1916, déclarant d'une manière encore plus précise (*A. A. S.*, t. VIII, p. 157) : « Omes illas viginti quatuor theses philisophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, caeque proponantur veluti tutae normae directivae » (1). Nous verrons d'ailleurs, au paragraphe suivant, quelle est la pensée de Pie XI à ce sujet dans la célèbre Encyclique : Studiorum ducem.

Le mot « principia », étant applicable en soi à une foule de choses, doit être pris ici dans un sens déterminé, *analogue*, il nous semble, à celui qui se dégage des explications de Forcellini rapportées plus haut : rudimenta et propositiones universales ; donc les points fondamentaux d'une science, d'un enseignement. Nous en reviendrons ainsi à l'expression très connue et assez belle d'ailleurs de « thèses principales » d'un auteur, dans le cas présent, de saint Thomas.

(1) Voir le savant commentaire des « vingt-quatre thèses » par le R. P. Hugon, O. P., dans *Revue Thomiste* (an. 1920, 1921, 1922).

Sans nul doute, il sera toujours difficile de déterminer au juste quelles sont chez le Docteur Angélique les *thèses principales*, qui incarnent pour ainsi dire dans ses ouvrages les points fondamentaux de sa doctrine. Tant que l'Église d'une façon ou d'une autre ne se prononce pas à ce sujet, nous en serons réduits à examiner, à confronter, à comparer entre elles les opinions et les conclusions des auteurs compétents, dans le cas surtout où l'accord sur un point ne se produirait pas du premier coup. Nous aurons bientôt l'occasion d'entrer à ce sujet dans certains détails pratiques. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir voulu expliquer la signification obvie du canon 1366, § 2, tout en restant dans certaines généralités imposées par notre point de vue plutôt juridique.

II

Situation spéciale faite aux écoles par le canon 1366.

Les considérations que nous venons d'établir en recherchant le sens du canon 1366, nous amènent très naturellement, comme d'ailleurs elles ont amené la *Revue thomiste* dans sa recension de Vermeersch-Creusen, à envisager la nouvelle situation juridique faite par le Code aux différentes « Écoles », qui depuis des siècles se partageaient le vaste domaine de la philosophie ou de la théologie, sans toutefois tomber d'accord sur certains points discutés et discutables. Parlons sans ambages ! Au moment où paraissait le Code, où il entrait en vigueur, il y avait des Écoles philosophiques ou théologiques qui ne professaient guère la doctrine de saint Thomas : elles ne s'en défendaient pas et ne s'en cachaient pas. Nous avons

(1) Dans *la Revue thomiste* (années 1920, p. 116 sqq., 301 sqq.; 1921, p. 276 sqq., 356 sqq.; 1922, p. 42 sqq.) nous trouvons un précieux commentaire des « vingt-quatre thèses », dû à la plume savante et infatigable du R. P. Hugon, O. P., Professeur au Collège Angélique, à Rome.

essayé de montrer plus haut quelle est, à notre humble avis (et en cela nous sommes parfaitement d'accord avec tous les PP. Dominicains), la nouvelle situation créée par les prescriptions du Code; nous devons même ajouter que notre manière de voir se déduit logiquement non seulement du texte des canons 589, § 1 et 1366, § 2, mais encore de l'interprétation qu'en a donnée le Pape Pie XI dans son Encyclique « *Studiorum ducem* », du 29 juin 1923. En effet on y lit ces paroles (*A. A. S.*, t. XV, p. 324) : « Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici *praecipitur* ut philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant; atque ad hanc normam ita se *omnes* gerant ». C'est plus qu'un conseil; c'est l'expression de la volonté de l'Église en des points qui relèvent de sa compétence.

Il est d'autres Écoles, qui d'après le caractère général de leur tendance, d'après l'intention, voire même la prescription positive de leurs fondateurs ou premiers organisateurs, font profession de suivre, au moins quant à la substance, l'enseignement doctrinal donné par saint Thomas. Tout d'abord, avant toute autre École, nommons ici celle qui s'appelle « l'École thomiste » par excellence, qui, à travers tant de siècles, a fait preuve d'une énergie indomptable pour s'attacher à tout ce qui de près ou de loin semblait appartenir à la doctrine de saint Thomas, École dont la devise, l'exergue a été et sera toujours : *Magister dixit*, le Maître l'a dit. Ce serait faire œuvre inutile que de vouloir caractériser la situation faite à cette école si illustre, si grande par son passé, si brillante en son présent. Le Pape Benoît XV à ce sujet lui a rendu un très haut témoignage, et son glorieux successeur Pie XI s'est hâté, nous le disons avec un vrai sentiment de sympathie, de confirmer les magnifiques paroles de son

Prédécesseur : « Cui quidem Ordini (FF. Praedicatorum), dit-il, ut verbis utamur Benedicti XV (1), laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit » (*A. A. S.*, t. XV, p. 324). On comprendra sans peine qu'une École comblée d'éloges si autorisés, ne peut manquer de satisfaire aux exigences du canon 1366, § 2 du Nouveau Code.

Au milieu des luttes religieuses du seizième siècle, alors que le luthéranisme et le calvinisme ravageaient l'Église de Dieu, quand le jansénisme avec son rigorisme et son fatalisme séduisants s'apprêtait à jeter le désarroi dans les consciences chrétiennes, Louis Molina, après avoir commenté durant de longues années aux Universités la *Somme théologique* de saint Thomas, élabora et publia le livre célèbre qui fut imprimé en 1588 à Lisbonne sous ce titre suggestif : « *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos. Doctore Ludovico MOLINA primario quondam in Eborensi Academia Theologiae professore e Societate Iesu auctore ». L'approbation fut donnée à l'ouvrage « in extenso » par le Délégué de l'Inquisition, qui se dit : « Frater Bartholomaeus Ferreira, Sacrae Theologiae Magister » ; mais le livre lui-même est dédié au Grand Inquisiteur en personne, au Cardinal Albert. Dans une courte préface (2), l'auteur commence par rendre un hommage splendide à saint Thomas, dont il veut *interpréter* l'article 13 de la question 14, Ire part., puis la question 22, enfin les cinq premiers articles de la question 23, l'article 8 de la

(1) Les paroles de Benoît XV, qui renferment en même temps une allusion historique, se trouvent dans la lettre du S. Pontife au Maître Général des Dominicains (*A. A. S.*, t. VIII, 1916, p. 397). — (2) Le livre de Molina n'est pas un de ces gros in-folio de l'époque ; il a un petit format, et la première édition compte 512 pages de texte.

question 14 et l'article 6 de la question 19. Voici le commencement du livre de Molina, tel que nous l'avons trouvé dans la *première édition* de la *Concordia :* ce commencement est d'une importance exceptionnelle, comme le lecteur pourra s'en convaincre par lui-même. « Cum in primam partem, dit-il, D. Thomae, quem veluti scholasticae theologiae Solem ac principem *sequi decernimus,* commentarios ex oboedientiae praescriptione ordiremur, in eam curam sedulo incumbendum duximus, ut quoniam de divina praescientia, providentia, praedestinationeque esset agendum, cum his arbitrii nostri libertas quo pacto consentiat, quantum ingenii nostri tenuitas ferret, divinam imprimis facem catholica fide praeferente, explicaremus ».

S'appuyant donc sur des textes d'Écriture Sainte dont il donne un « Index locorum » très copieux à la fin de son ouvrage, se prévalant de certaines assertions des saints Pères, en particulier de saint Augustin, puis mettant à profit les paroles de plusieurs théologiens et de saint Thomas dont il avait durant plus de 20 ans d'enseignement essayé de scruter la pensée intime, le jésuite espagnol en arriva à formuler sur le libre arbitre et la grâce, ainsi que sur les questions connexes, un système *tout fait,* qu'on est convenu d'appeler « molinisme », du nom de son auteur. Molina, il est vrai, disait bien haut que jusqu'à lui personne n'avait présenté la question de cette manière : « Haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine, quem viderim, hucusque tradita » (in q. 23, a. 4 et 5, d. 1 m. ult. in fin.). Il suffit de jeter un coup d'œil dans son livre, pour voir que réellement il y règne une *systématisation d'idées* par rapport à des questions difficiles et délicates; dans ce sens on peut y voir du neuf. D'ailleurs les hérésies nouvelles qui avaient surgi dans l'Église au XVI^e^ siècle, attiraient davantage l'attention et les efforts des théologiens catholiques du côté des mystères si graves et si pleins de

conséquence du libre arbitre et de la grâce divine. Toutefois, disons-le bien nettement, Molina présentait sa doctrine comme résultant de la théologie de saint Augustin et de l'enseignement de *saint Thomas*, lequel à son tour avait déclaré vouloir suivre *saint Augustin* dans ces questions épineuses.

L'illustre Père *Dominico Bañez* (1), de l'Ordre des Frères Prêcheurs, avait à son tour expliqué la doctrine de saint Thomas sur ce point, mais dans le sens de la prédétermination physique, tout en reconnaissant lui aussi que l'Ange de l'École, auquel le savant Dominicain était dévoué corps et âme, n'avait jamais employé explicitement ces expressions ou ces termes pour rendre toute sa pensée. Le Père Bañez devait également avouer qu'il avait cherché à *systématiser* et à *concrétiser* les différentes assertions du Docteur Angélique. Mais dans le résultat de ses laborieuses investigations, il se trouva en désaccord avec les propositions et les affirmations de Molina. Avec une énergie pleine d'éclats bruyants, avec une ténacité inouïe jusque là dans les fastes des discussions théologiques, il s'opposa au livre et à la doctrine de Molina, et ce fut le point de départ de la formation de deux écoles dont chacune d'ailleurs commentait saint Thomas et était désireuse de s'inspirer de la pure doctrine du grand Docteur. Les idées spéciales développées dans le livre de *Molina* se répandirent assez rapidement, mais non sans de vives résistances de la part de plusieurs confrères au sein même de la Compagnie de Jésus ; bientôt des adhérents nombreux et convaincus, désignés sous le nom de « Moli-

(1) Ou Bañes. Il enseigna vers le même temps que Molina, et mourut à Medina del Campo, le 21 octobre 1604, quatre années après Molina. — Dans son grand ouvrage : « *Scholastica Commentaria in primam partem Summae theologicae* S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici », publié en 1584, il s'intitule lui-même « Professeur de la première chaire de Théologie à Salamanque. »

nistes », se groupèrent autour du système et formèrent « École ». — Par contre la tendance imprimée par le Père *Bañez* en Espagne, fut adoptée par l'Ordre de saint Dominique dans le monde entier, et par beaucoup d'autres théologiens et savants qui jouirent et jouissent d'une grande autorité dans l'Église de Dieu. — Ils s'appelèrent les « Thomistes » par excellence; leur vrai nom cependant est celui de « disciples de Ba˜ez », de « Bannésiens ».

Nous n'avons nullement la qualité et nous ne voulons l'avoir de juger si *telle* ou *telle* des deux Écoles reproduit plus fidèlement la pensée intime du Docteur Angélique ou interprète avec plus d'à-propos et de justesse sa doctrine sur la grâce et le libre arbitre. Nous maintenons seulement le *principe* formulé solennellement par Pie XI, que saint Thomas d'Aquin n'est pas le docteur d'une « École », mais le « *doctor communis* », qui a laissé son enseignement en héritage à tous les enfants de l'Église (1). Dans l'explication du canon 1366, § 2 qui nous occupe, nous voudrions relever à ce sujet une grande divergence d'opinions entre le R.P. *Vermeersch* et la Rédaction de la *Revue thomiste* (1924, p. 527). Pour le *premier*, Molina loin d'être un adversaire de saint Thomas, en est au contraire un chaud partisan, un adhérent illustre. « An ignoret fortasse, s'écrie-t-il (*Epitome*, II, n. 700, pag. 404), Molinam fuisse egregium sectatorem

(1) Pie XI, dans son Encyclique admirable « *Studiorum ducem* » déclare officiellement que saint Thomas est le Docteur commun à tous : « Nos vero haec tanta divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus ut non modo Angelicum, sed etiam communem seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam... suam Ecclesia fecerit ». — Le R. P. Garrigou-Lagrange semble un peu jouer sur les mots en écrivant : « Pendant longtemps encore, croyons-nous, il sera vrai de dire que les thomistes sont les vrais fils intellectuels de saint Thomas, et les molinistes ceux de Molina » (*Revue thomiste*, 1924, p. 496). Ce n'est pas là que se trouve la solution de la question : à notre humble avis, Molina ne se posait pas en adversaire de saint Thomas.

sancti Thomae, et in sola quaestione propter quam Molinismi nomen est inventum, de genuina mente Angelici Doctoris certari? An hoc fugerit memoriam... in restauratione philosophiae et theologiae S. Thomae partes minime secundarias obtigisse sic dictis Molinistis? » Pour les Rédacteurs de *la Revue thomiste* la chose n'est point du tout ainsi ; à leurs yeux le molinisme est « une opposition manifeste à saint Thomas ». Ils invoquent en leur faveur l'opinion commune et traditionnelle, qui, d'après eux (1), voit en Molina un adversaire du Docteur Angélique. La conclusion, à leur point de vue, s'impose d'elle-même : le thomisme a seul le droit d'être enseigné dans les chaires de philosophie et de théologie reconnues par l'Église. Or sous le nom de thomisme, la Rédaction de la *Revue thomiste* entend *uniquement* le « bannésianisme ». Si nous voulons donc traduire le langage un peu voilé de la *Revue thomiste* par des mots et des expressions très claires, nous dirons : l'enseignement officiel de saint Thomas est exigé par l'Église, or le thomisme (le bannésianisme) seul propose la doctrine de saint Thomas, le vrai saint Thomas; donc son enseignement *seul* répond aux exigences officielles de l'Église. La conclusion par trop évidente qui se dégage de ce raisonnement, est bien celle-ci : officiellement le molinisme *ne peut plus* être enseigné dans l'Église en vertu même du canon 1366, § 2. Mais alors c'en est fait du molinisme, il est mort cette fois-ci de sa belle mort? — Oui, comme *enseignement officiel*, dit la *Revue thomiste*, vu le canon 1366 par lequel tout enseignement philosophique et théologique contraire à la doctrine de saint Thomas est interdit; mais non pas comme *simple opinion*. En cette dernière qualité le molinisme pourra encore vivoter; et même les professeurs molinistes, quoique tenus d'enseigner officiellement du haut de leurs chaires le thomisme bannésien, pourront cependant penser tout bas le contraire et rester en

(1) Revue thomiste, 1924, p. 527.

leur particulier fidèles à leur maître Molina. Voilà l'expédient trouvé par la Revue du thomisme actuel pour essayer de mettre en accord « un précepte de l'Église » et la liberté des convictions. Le passage auquel nous faisons allusion, semble être trop important pour que nous nous dispensions de le citer en son texte même; de cette manière aussi nous serons bien sûr de n'en avoir point altéré le sens intime. « La seule chose résultant du canon 1366, § 2 est que les professeurs de philosophie rationnelle et de théologie doivent se tenir saintement, dans la formation de leurs élèves, aux principes du Docteur Angélique. Ils doivent donc les enseigner, mais sans être tenus d'y adhérer intérieurement, et c'est ainsi que l'enseignement officiel, obligatoire, de saint Thomas pourrait se rencontrer avec l'adhésion au molinisme. »

A parler en toute franchise, nous croyons qu'il y a des difficultés considérables à accepter ces conclusions, inspirées à la *Revue thomiste* par une interprétation *singulière* du canon 1366. On a beau déclarer : « Le thomisme, comme tel, n'étant pas une doctrine de foi... nous ne croyons pas que l'Église puisse exiger en sa faveur un assentiment de la *volonté* »; quelques lignes plus loin, on dit tout de même que l'enseignement de cette doctrine est imposé par un « précepte de l'Église » (1). Or il nous semble que l'assentiment (2) dû à un précepte de l'Église comporte nécessairement l'obligation de soumettre sa volonté; et qu'est-ce autre chose qu'un « assentiment de la volonté » ? Autrement nous n'aurions qu'une obéissance machinale, purement extérieure, indigne d'un chrétien, d'un prêtre, d'un religieux; il n'y aurait même

(1) *Revue thomiste,* 1924, p. 527. — (2) Pour ce qui regarde le mot français : assentiment, *Larousse* (p. 68) le définit : « Consentement volontaire, approbation, acquiescement » et désigne comme antonymes les mots : « désaveu, refus ». Sans nul doute, on peut distinguer entre adhésion à la doctrine comme doctrine, et à l'enseignement de cette doctrine comme précepte. Encore dans ce cas faut-il s'exprimer *clairement.*

pas de vrai acte d'obéissance. Sans nul doute, l'Église peut exiger en faveur de cette prescription contenue dans le canon 1366, § 2 une soumission de la *volonté*. Nous devons donc dire en toute sincérité que la manière dont la *Revue thomiste* s'exprime à ce sujet, nous paraît pour le moins dépourvue de précision et partant sujette à caution.

Un autre inconvénient d'une grande importance au point de vue *pratique* et *pédagogique*, est celui-ci : quelle espèce de confiance pourront avoir dans leurs maîtres des élèves qui doivent constater que les convictions de leurs professeurs ne sont point en harmonie avec leur enseignement officiel ; en d'autres termes qu'ils ne croient pas, qu'ils ne pensent pas ce qu'ils disent, que c'est seulement pour la forme qu'ils enseignent le thomisme devant le public, le regardant par ailleurs comme une erreur? Le but envisagé par l'Église par rapport à une formation intellectuelle *très sûre* et *très solide*, serait-il atteint? Qui oserait le dire? Ne serait-ce pas jeter le désarroi dans certaines intelligences et certaines consciences qui se verraient soumises à l'enseignement de professeurs, que la *Revue thomiste* nous veut représenter « thomistes » de bouche et « molinistes » de cœur? Nous n'admettons pas la probabilité sérieuse d'une *combinaison si mal assortie*, d'une situation si peu franche, si anormale, qui instinctivement fait venir à l'esprit l'idée de « duplicité ». L'Église, ce semble, ne pourra que perdre à cet étrange « accord... entre le molinisme et les thèses de S. Thomas », imaginé par la *Revue thomiste*.

Nous pourrions encore continuer l'énumération des *inconvénients* qui seraient la suite de la combinaison malheureuse dont nous venons de parler ; mais dans le désir d'éviter toute longueur inutile, nous préférons ne pas entrer davantage dans le dédale de ces questions très complexes. La vraie solution d'ailleurs de la difficulté, nous n'avons nullement besoin de la chercher dans des artifices invraisemblables ;

nous la trouvons tout indiquée dans l'Encyclique mémorable de S. Sainteté Pie XI sur S. Thomas, « *Studiorum ducem* ». En effet, après avoir cité le canon que nous commentons (1366, § 2), le Pape dit très clairement : « ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim in iis rebus, de quibus *in scholis catholicis* inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur ». Ces paroles de Pie XI nous indiquent la voie à suivre au milieu des questions si ardues dont nous nous occupons ici.

On ne peut équitablement demander de nous ni une apologie de Molina ni une défense de sa doctrine ; d'ailleurs ce serait superflu, puisque nous envisageons ici surtout le point de vue juridique. Nos *conclusions* à ce sujet, celles qui ont trait au but spécifique de notre modeste travail, les voici en raccourci :

a) En concrétisant une théorie de la grâce et du libre arbitre, Molina voulait faire sienne la doctrine de la Sainte Écriture, de la tradition et des saints Pères, spécialement de saint Augustin, des grands théologiens de l'Église, en particulier de saint Thomas dont il commentait avec tant d'assiduité la Somme théologique. *Il ne voulait* ni donner un enseignement contraire à la doctrine de saint Thomas, ni s'ériger en adversaire du Docteur Angélique.

b) Particulièrement dans les écrits de *saint Augustin*, Molina a cherché un appui pour la vérité du système présenté par lui. Par là il manifestait une fois de plus son intention de ne pas aller *de propos délibéré* à l'encontre de la doctrine de saint Thomas. L'Ange de l'École, en effet, déclarait vouloir adhérer à l'enseignement du grand évêque d'Hippone (1).

(1) Le R. P. Szabo (*die Auktorität des hl. Thomas v. Aquin*, p. 18) nous dépeint superbement les mérites incomparables de saint Augustin et

c) Molina, il est vrai, affirmait qu'avant lui personne n'avait exposé toute la question de la grâce et du libre arbitre de la *même manière* que lui ; mais, à moins d'admettre chez lui des contradictions simplistes, il ne voulait sans doute que parler de la systématisation qui lui est propre, à laquelle il a certainement imprimé un cachet *très personnel*, tout en essayant de garder intact dans son ensemble le précieux héritage légué par les grands Docteurs de l'Église. Molina a concrétisé : il s'en félicite comme d'un mérite.

L'histoire, il est vrai, nous apprend que dans la Société de Jésus on a essayé de substituer au pur molinisme le « congruisme » de Suarez et du Bienheureux Cardinal Bellarmin ; mais enfin il ressort de ce qui précède, si nous voulons nous en tenir aux *faits dûment constatés*, que Molina et son école, loin de s'inspirer d'une tendance *hostile* à saint Thomas et à sa doctrine, ont cherché au contraire à mettre leur enseignement d'accord avec celui du grand Docteur, à entrer dans ses vues en général, à suivre ses directives au moins dans les choses plus essentielles (1). Nous ne voyons donc pas comment se laisse justifier cette assertion de la *Revue thomiste* : « L'opinion commune, traditionnelle, a toujours vu dans le molinisme une opposition *manifeste* à saint Thomas ». Ce que nous comprenons encore moins dans les insinuations ultérieures de cette même revue,

la fidélité non moins grande de saint Thomas à suivre ses enseignements : « Alle Kirchenlehrer aber überragt das luminare maius am Himmelsgewölbe der Kirche, der hl. Augustin... Es wetteifert mit diesem hl. Kirchenlehrer den das Konzil von Florenz feierlich als den « praeclarissimus Doctor Latinorum, qui et praestantissimus appellatur « begrüsst, nur einer, sein treuester Schüler, der den Geist Augustins in sich ganz aufgenommen... die Sonne von Aquina, der Fürst der Theologue... » Voyez aussi l'« Ami du Clergé », 1924, p. 749 sqq. — (1) Le R. P. Szabo cite un des anciens Statuts des Jésuites qui dit : « Nullus ad docendum theologiam assumatur, qui non sit vere S. Thomae doctrinae studiosus, qui vero ab eo sunt alieni, omnino removeantur » (die Auktorität des hl. Thomas, p. 24).

c'est cette idée préconçue avec laquelle elle ne cesse d'inculquer le principe : seul le « thomisme » répond aux exigences du canon 1366, § 2; seul le « thomisme » a droit d'être considéré comme enseignement officiel d'Église; seul le « thomisme » peut se faire entendre dans les chaires de philosophie et de théologie reconnues par l'Église. Nous ne saurions admettre ce principe, et c'est pourquoi nous devons tout d'abord constater que *depuis les temps* de Bañez et de Molina ce mot « thomisme » a *deux sens :* l'un général, l'autre plus particulier. Dans le sens général, il désigne le groupement de ceux qui s'attachent à saint Thomas et à sa doctrine; dans le sens particulier, il s'applique à l'école de Ba˜ez et de ceux qui sont en communauté d'idées avec lui. Dans ce second sens, thomisme signifie « bannésianisme » ou « thomisme bannésien » ; nous aurons plus d'une fois encore l'occasion de nous servir de ce mot, qui est plus clair et répond parfaitement à la réalité des choses, sans être nullement offensant.

C'est un fait historique indéniable que des groupes entiers de théologiens, très amis de saint Thomas et de son enseignement, ne suivirent point le Père Ba˜ez dans ses tendances extrémistes; il y eut des divergences d'idées surtout par rapport à certaines questions plus actuelles, sur lesquelles saint Thomas ne s'était pas prononcé avec tant de clarté. Plusieurs « Écoles » se formèrent dont nous avons déjà mentionné celles des « thomistes et des molinistes » ; toutes désiraient rester fidèles au Docteur Angélique, mais elles ne s'entendaient pas toujours entre elles. Or *une de ces Écoles,* en dehors de celles que nous avons citées, attire encore plus particulièrement notre attention, c'est l'École « sorbonnienne-alphonsienne ». En effet, à côté des grands noms de tant d'illustres docteurs de la *Sorbonne* tels que Isambert, Duval, Tournély, Duplessis-d'Argentré, Habert, etc., nous y remarquons au premier plan un Docteur de l'Église dont le nom

seul est une recommandation exceptionnelle, saint ALPHONSE DE LIGUORI.

Saint ALPHONSE, on le sait, était le compatriote de saint Thomas, il avait fréquenté la même Université de Naples où le Docteur Angélique s'était livré à l'étude ; ardent admirateur de sa doctrine et de sa sainteté, il devint son émule en science et en vertu, tout en restant jusqu'au bout son *disciple fidèle*. Docteur de l'Église Universelle, il laissa à la postérité des œuvres immortelles, en particulier son admirable Théologie morale, qui a reçu de la part de l'Église une approbation spéciale. Quant à son enseignement théologique, Benoît XV le « Papa dottrinale » (1) l'a recommandé en ces termes (30 juillet 1921) : « Iamvero in ceteris quoque disciplinis sanctus Alphonsus praeclare enituit, *praesertim in re dogmatica* quaestiones difficillimas et maxime controversas perspicue admodum eruditeque pertractando ». Or saint Alphonse a fait sien en théologie le système des Sorbonniens ; il a déclaré que c'était « sa doctrine », à lui, tout en la faisant remonter à saint Thomas et à saint Augustin. Les efforts tentés depuis par bon nombre d'auteurs *même très bien intentionnés* pour taxer ce système de « syncrétisme, d'éclectisme, de thomisme embryonnaire, de thomisme-molinisme », ont été vains, et des assertions de ce genre ne peuvent résister à un examen sérieux. Quiconque se donne la peine de prendre en main le texte des écrits du saint, à ce sujet, se convaincra que réellement il s'agit d'un système bien déterminé et soigneusement spécialisé. Le prudent théologien et l'habile juriste qu'était saint Alphonse, en

(1) Mgr Commer écrivait dans le « Divus Thomas » à l'avènement de Benoît XV ces paroles significatives : « Damit ist die Hoffnung in Erfüllung gegangen die der gelehrte Präfekt der Studienkongregation Kardinal Lorenzelli aussprach als er sich für die Wahl des Kardinals Giacoma Della Chiesa erfolgreich bemühte, weil er von ihm ein Papato dottrinale erwartete ». (IX, H 1, p. 9).

appelant sien un système savait que réellement ce système est indépendant de tout autre, complet en lui-même par la doctrine qu'il renferme, se rattachant par l'illustre phalange des docteurs de la Sorbonne à *l'enseignement traditionnel* de saint Thomas, et par saint Thomas au grand Docteur d'Hippone. Alphonse lui donne le nom « Del modo come opera la grazia », système de la grâce, de la manière dont elle opère (1); il rejette explicitement le thomisme bannésien et le combat à visière levée. Il nous reste donc, dans cette troisième et dernière partie de notre travail, à démontrer que l'enseignement de l'École sorbonnienne-alphonsienne, tout en se trouvant sur certains points en opposition franche et indéniable avec l'École bannésienne, répond cependant pleinement aux exigences du canon 1366, § 2 du Code. En même temps nous aurons l'occasion de constater une fois de plus combien les conclusions proposées par la *Revue Thomiste* dans l'explication de ce canon, sont inacceptables et insoutenables.

Nous proposons de mettre en cette partie de notre travail les trois vérités suivantes plus parfaitement en relief : *a*) l'enseignement de saint Alphonse est en certains points importants en *désaccord* avec le Bannésianisme; *b*) par contre, saint Alphonse se déclare *d'accord* avec saint Thomas et saint Augustin, et il prouve sa doctrine par le concile de Trente; *c*) saint Alphonse enfin, à notre humble avis, a démontré clairement que les *principes* du Bannésianisme, rejetés par lui, conduiraient logiquement à des conclusions pratiques très malheureuses.

(A suivre). J. B. RAUSS, C. SS. R.

(1) « Opera dogmatica contra gli eretici putesi reformati. — Sessione sesta : della giustificatione, trattato aggiunto ». L'ouvrage fut imprimé en 1769. Le Saint l'appelle lui-même « una vera Dogmatica ». Dans une lettre à Longobardi (Corrispendenza spec. p. 345), il désigne ce traité comme « importantissimo ».

Justification sacramentelle et extrasacramentelle [1]

(Fin.)

III

Parallèle entre la justification sacramentelle et la justification extrasacramentelle.

Terminons ce travail en traçant un parallèle entre la justification sacramentelle et la justification extrasacramentelle. — Celle-ci, en vertu de sa nature même, purifie le pécheur. Car la charité parfaite, par son essence, dispose immédiatement l'homme à entrer en grâce avec Dieu, à bénéficier de son amitié.

Celle-là est instituée d'une manière positive par le Christ. Les sacrements, considérés abstraction faite de cette institution divine, n'ont aucune valeur sanctifiante.

Les dispositions requises dans le sujet pour la justification extrasacramentelle sont toujours substantiellement identiques. Elles exigent et appellent la grâce habituelle. C'est pourquoi la justification qui les accompagne est dite *ex opere operantis*, parce qu'elle résulte directement de la coopération de l'homme (2).

Les dispositions exigées dans la justification sacramentelle sont d'espèces diverses. Pour recevoir le bienfait de la régénération baptismale, aucune préparation personnelle n'est demandée à l'enfant et à l'insensé, qui d'ailleurs en sont incapables. L'adulte doit présenter, pour obtenir la justification sacramentelle, une préparation qui est requise mais insuffisante pour la justification extrasacramentelle. La foi est la première de ces dispositions nécessaires à la justification. Elle est le commencement du salut de l'homme, le fondement

(1) *N. R. Th.*, p. 215. — (2) Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, Romae, 1906, t. I, p. 94.

et la racine de la justification. — Elle doit être suivie de la crainte de la justice divine : « Celui qui est sans crainte ne pourra devenir juste » (*Eccli.*, I, 28). — Que la crainte s'unisse à l'espérance en la miséricorde du Seigneur : « Celui qui se confie en Dieu sera guéri » (*Prov.*, XXVIII, 25). — L'espérance ne se séparera pas d'un commencement d'amour de Dieu et de la haine du péché : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (*I Ioh.*, III, 14). — Voilà l'ensemble des dispositions que le concile de Trente indique lorsqu'il expose la manière dont le pécheur se prépare à la justification (Sess. VI, cap. 6 ; Denz., n. 798).

Le rôle de ces dispositions subjectives n'est pas d'exiger la grâce, mais seulement d'adapter l'âme au sacrement auquel celle-ci se prépare et de la rendre capable d'en recevoir les effets sanctifiants. — Dans ce cas, la justification est produite par l'application même du sacrement : et c'est pourquoi on la nomme justification *ex opere operato*.

Les dispositions du sujet du sacrement sont à la grâce sacramentelle ce que la limpidité de l'air est à l'illumination d'un appartement par le soleil. Le soleil est la seule cause efficiente de la lumière, de l'illumination ; de même, le sacrement seul cause la grâce, la sanctification par la grâce. — La limpidité plus ou moins parfaite de l'atmosphère est la condition requise pour que la lumière se répande avec plus ou moins d'abondance dans l'appartement. De même, les bonnes dispositions intérieures de celui qui reçoit le rite sacramentel rendent son âme plus ou moins apte à bénéficier d'une infusion plus ou moins riche de grâce. Mais ces dispositions ne produisent pas plus la grâce que la limpidité atmosphérique ne produit l'illumination des objets que le soleil éclaire.

La préparation, l'existence et les effets de la justification extrasacramentelle furent et sont encore toujours régis par les mêmes lois, qui découlent de la nature de l'âme et de ses actes d'amour parfait.

Il n'en est pas ainsi de la justification sacramentelle. Avant le Christ, les sacrements étaient de simples conditions de la grâce; depuis le Christ, ils sont de véritables causes productives de la grâce. — Avant le Christ, la grâce résultant des sacrements était moins abondante que celle qui nous est apportée par les sacrements de la Nouvelle Loi. — Avant le Christ, les sacrements n'étaient pas nécessaires de nécessité de moyen pour les adultes : depuis la venue du Christ, les sacrements, au moins les sacrements des morts, sont absolument nécessaires à tous les hommes qui sont en état de péché.

Dans la justification sacramentelle, les mérites du Christ nous sont communiqués par des moyens d'institution positive, indépendamment de nos mérites personnels, puisque les dispositions du sujet recevant le sacrement ne sont requises que pour écarter tout obstacle à l'infusion de la grâce dans son âme.

Au contraire, dans la justification extrasacramentelle, la grâce est obtenue par les dispositions personnelles de l'homme pécheur. N'oublions pas cependant que celui-ci ne parvient à ces dispositions surnaturelles que par l'application des mérites du Sauveur. Ces mérites sont en effet la source de toutes les grâces par lesquelles l'homme peut se préparer à la justification.

La justification extrasacramentelle est plus ancienne. Elle remonte à nos premiers parents. — La justification sacramentelle ne date que de l'institution des sacrements et surtout de l'institution des sacrements par Notre Seigneur (*Sum. Theol.*, III, q. 68, a. 1, ad 1).

La première est exclusivement réservée aux adultes ayant l'usage de la raison et les dispositions surnaturelles exigées. — La seconde est pour tous les hommes sans exception : enfants ou adultes, ignorants ou savants, insensés ou esprits supérieurs.

La justification sacramentelle est plus facile à atteindre que

la justification extrasacramentelle. Elle requiert de l'homme une coopération moins parfaite. Elle n'exige pas en effet des adultes un acte préparatoire de charité parfaite, mais seulement la non-adhésion au péché. Or l'homme qui a offensé Dieu arrive à cette dernière disposition avec plus de facilité qu'à la précédente.

Le Catéchisme du concile de Trente en fait la remarque à propos de la confession : « Il faut enseigner qu'il n'était pas seulement avantageux, mais encore absolument nécessaire que la confession fût établie. Il est vrai que la contrition efface les péchés, mais c'est seulement lorsqu'elle est si profonde et si violente, qu'on peut dire que la vivacité de la douleur est proportionnée à la grandeur des crimes qu'on a commis. Mais qu'il y en a peu qui puissent parvenir à ce haut degré de repentir, et par conséquent qui puissent, par le moyen de la contrition seule, espérer le pardon de leurs fautes! Notre Seigneur, dont la bonté est infinie, a donc dû pourvoir au salut de tous par un moyen plus facile et plus général, et c'est ce qu'il a fait d'une manière admirable, en confiant à l'Église *les clefs du royaume des cieux* » (c. XXIII, § 2).

La justification sacramentelle est beaucoup plus à la portée des hommes que la justification extrasacramentelle : cela résulte des dispositions plus faciles qu'elle exige même dans le sujet adulte du sacrement. En outre, elle ne suppose aucune disposition morale dans les hommes n'ayant pas l'usage de la raison : les petits enfants sont baptisés validement, et ils reçoivent le caractère baptismal avec la grâce de la régénération spirituelle.

La justification sacramentelle apparaît ainsi comme relativement facile. Il serait injuste d'en conclure qu'elle favorise moins la sainteté que la justification extrasacramentelle. Les protestants l'ont affirmé bien à tort. Les jansénistes s'inspiraient des mêmes faux principes. Les uns et les autres s'écartaient des sacrements de l'Église. On vit des jansénistes

« fervents » se confesser très rarement et ne pas faire les Pâques.

La justification sacramentelle est un moyen efficace de gravir les austères sommets de la sainteté. — Elle excite les fidèles à multiplier les actes de vertu, à redoubler d'efforts pour devenir meilleurs. En effet la quantité de grâce qui découle du sacrement est proportionnée à l'excellence des dispositions morales du sujet qui le reçoit. Plus on veut être sanctifié par le rite sacré, mieux il faut s'y préparer.

En outre, la grâce habituelle, effet du sacrement, ne se borne pas à sanctifier l'homme; elle lui apporte encore des secours surnaturels pour persévérer ou progresser dans le devoir.

De plus, la connaissance de la bonté que Dieu témoigne à l'homme par les sacrements, excite dans l'âme un amour plus ardent et plus pur à son égard, et par suite, une contrition plus vive des offenses dont on s'est rendu coupable envers lui. — De la sorte, la justification sacramentelle conduit logiquement aux actes plus parfaits d'où procède la justification extrasacramentelle.

Au reste, l'expérience du passé et du présent atteste, par des témoignages innombrables, que les âmes les plus élevées en sainteté sont précisément celles qui recourent le plus souvent et avec les meilleures dispositions aux sacrements, sources fécondes et intarissables de perfection, placées par le Christ dans son jardin mystique qui est l'Église catholique.

Saint Thomas observe que la voie du salut n'a pas été rendue plus étroite par ce fait que des choses déterminées sont requises dans l'administration des sacrements. Car ces différentes choses, comme l'eau, le pain, le vin, l'huile, sont d'un usage courant, et on peut se les procurer aisément (*Sum. Theol.*, III, q. 19. 60, a. 5, ad 3).

La justification sacramentelle est plus certaine que la justification extrasacramentelle. Elle est produite en effet par l'appli-

cation d'un signe sensible qu'il est facile de constater avec sûreté. C'est pourquoi l'Eglise considère sans hésitation comme justifiés les enfants qui meurent après leur baptême ; c'est pourquoi le fidèle qui a reçu l'absolution avec d'excellentes dispositions s'approche l'âme en paix du banquet eucharistique.

Le Catéchisme romain pense que le sacrement de pénitence a été institué en partie pour augmenter la tranquillité de conscience des chrétiens.

« Les fidèles, déclare-t-il, doivent être instruits des raisons qui ont engagé Notre Seigneur à mettre la pénitence au nombre des sacrements. Or la raison principale a été certainement de lever les doutes que nous aurions pu concevoir sur la rémission de nos péchés. Quoique Dieu en effet nous l'ait promise dans ces paroles du prophète : « *Si l'impie fait pénitence...* », nous ne laisserions pas d'être dans de continuelles inquiétudes sur la vérité de notre pénitence, personne ne pouvant se fier au jugement qu'il porte lui-même sur ses actions. C'est donc pour détruire toute inquiétude à cet égard que Notre Seigneur a institué le sacrement de pénitence. L'absolution du prêtre nous donne la confiance que nos péchés sont remis, et la foi qui est due à la vertu des sacrements met nos consciences en paix » (c. XXI, § 2).

Admirons l'amour ineffable du Sauveur pour le genre humain. Cet amour s'est manifesté dans le double mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Il apparaît aussi dans l'acte de Jésus établissant la justification sacramentelle comme voie unique du salut. De la sorte, Notre Seigneur a facilité aux hommes l'acquisition certaine de la bienheureuse récompense qu'il réserve à ses fidèles serviteurs.

Puisons avec joie à « ces sources du Sauveur » (*Is.*, XII, 3) ; que toutes les âmes altérées de justice s'approchent de ces eaux salutaires, « *omnes sitientes venite ad aquas* (*Is.* LV, 1), qui les entraînent vers la Jérusalem céleste.

Viviers (Ardèche) J.-B. BORD.

Note de Théologie morale

« Bien mal acquis ne peut se garder. »

Ce principe ne présente aucune difficulté, quand le voleur peut et par conséquent doit restituer à la personne lésée, qu'il connaît bien.

Mais quand celle-ci est absolument introuvable (1), ce principe s'applique-t-il encore en toute rigueur?

Corrigeons d'abord une expression inexacte. On dit parfois : « Il faut restituer aux pauvres (ou aux bonnes œuvres) ». Comment peut-il être question de « restituer » à qui n'a pas été lésé, à qui n'a pas de « droit » à faire valoir? La « restitution » est un acte de justice commutative rétablissant l'égalité rompue. En remettant le bien aux pauvres on ne rétablit rien, car aucune égalité n'a été violée à leur détriment. Pour parler correctement, disons : « Il faut *donner* aux pauvres ».

* * *

Sur quel argument est basée cette obligation de « donner aux pauvres » un bien mal acquis (2), dont on ne connaît nullement le propriétaire?

(1) Nous omettons l'hypothèse suivante : la chose n'appartient certainement pas à celui qui la détient indûment, mais à l'une *ou* à l'autre d'un *petit* nombre de personnes bien déterminées; ce dernier doute ne peut être tiré au clair. Dans ce cas, le bien doit être partagé entre ces personnes (Genicot, *Theol. mor.*, t. I, n. 552, II). Le détenteur sans bonne foi ne peut invoquer le principe de possession contre le droit probable de personnes déterminées. — Si le doute se répartissait sur un *grand* nombre de personnes, il faudrait encore tâcher de leur faire parvenir la compensation : un marchand qui a fait usage de faux poids, doit pendant quelque temps livrer une quantité plus forte. Si une telle restitution est impossible, nous retombons dans l'hypothèse, développée dans le texte, de personnes lésées qu'on ne peut atteindre. — (2) Nous ne considérons donc jamais, dans cet

Plusieurs auteurs recourent au *droit canon* : la disposition relative à l'usure et aux profits perçus par un préposé indigne, aurait été étendue par la *coutume* des peuples chrétiens à toute espèce de biens mal acquis. Ce serait une obligation *ex iure gentium* parmi les chrétiens. — Mais les textes originaux (C. 16. X. De Iudaeis, etc. V. 6 ; c. 5. X. De usuris, V. 19) se rapportent à des circonstances très particulières ; fussent-ils corroborés par les dispositions, citées au Canon 729 du Code canonique, sur la restitution du prix simoniaque, ils semblent, à parler franchement, une base bien fragile pour asseoir un principe de portée aussi générale. Le Code d'ailleurs ne le consacre nullement : il n'en dit mot. Et puis, la « coutume » réalisait-elle vraiment toutes les conditions requises pour qu'elle eût force de loi? Vu l'origine ecclésiastique de l'obligation, il est difficile de prouver que les juifs non baptisés et les autres infidèles y soient soumis : or, il serait étrange que le principe ne fût pas applicable à ceux pour lesquels il serait peut-être plus pratique que pour d'autres, à ceux qui précisément ont fourni l'occasion des prescriptions canoniques citées plus haut. Nous comprenons que beaucoup d'auteurs se montrent peu convaincus de la valeur de cet argument canonique et, à ne considérer que lui, nous n'oserions pas imposer strictement l'obligation de remettre aux pauvres le bien mal acquis.

Mais, ces dispositions positives ne seraient-elles peut-être qu'une interprétation du *droit naturel?* C'est ramener toute l'obligation à celui-ci (1). On pourrait raisonner comme suit :

article, le cas d'une possession *commencée de bonne foi :* pareil détenteur peut invoquer le principe de possession, pour garder la chose, tant que le droit d'autrui n'est pas certainement prouvé. Peut-être aussi pourra-t-il se servir de la prescription.

Pour le fond de la question, cfr. GENICOT, t. I, n. 552 ; LEHMKUHL, t. I, n. 1216-1218 ; VERMEERSCH, *De Iust.*, n. 167 ; et les textes de saint THOMAS, de saint ALPHONSE, de LUGO, etc., cités par ces auteurs. — (1) Il ne faut

« Le bien mal acquis, ne pouvant faire retour à la personne lésée, doit être employé suivant ses *intentions présumées* raisonnablement; or elle voudra bien qu'il soit remis aux pauvres et lui procure ainsi les utilités spirituelles d'une aumône. »

Depuis longtemps on objecte à ce raisonnement que le propriétaire dépossédé a perdu son droit de propriété, puisqu'il n'a plus de chance de récupérer la chose ; il ne peut donc plus en disposer ou lui assigner une destination qui oblige le détenteur. Et puis cette intention interprétative est-elle bien conforme à la mentalité de la plupart des propriétaires modernes? La seule chose qui les préoccupe, c'est de rentrer dans la possession de leur bien.

On insiste : « Considérons l'obligation de restituer, non plus *ex re accepta*, mais *ex damnificatione*, comme elle existe à coup sûr par suite du vol : le seul moyen, conforme aux désirs présents du propriétaire, de réparer cette lésion est de donner le bien aux pauvres. » — Mais comment cette attribution, qui ne répare rien du tout, peut-elle être tenue pour une « réparation » ? Ensuite, dans l'hypothèse, le propriétaire dépossédé ne peut certes trouver mauvais qu'on donne le bien aux pauvres, mais cela prouve que cette attribution est licite, voire souhaitable, non pas qu'elle soit obligatoire.

Un autre argument de droit naturel semble plus solide. « *Le bien commun, la sécurité des possessions* exige qu'un possesseur de mauvaise foi ne puisse en conscience s'approprier le bien mal acquis (1). A défaut de ce principe on pourrait se tailler dans le bien d'autrui des rentes licites

pas songer au *droit civil*. D'ailleurs une disposition comme celle de notre Code (a. 713) : « Les biens qui n'ont pas de maître, appartiennent à l'État », a probablement un caractère purement pénal. Genicot, t. I, n. 486. — (1) Comparons l'argument par lequel on prouve d'ordinaire l'existence d'une *materia absolute gravis* dans le vol. Genicot, t. I, n. 506.

après un artifice malhonnête : il suffirait de détrousser des inconnus, ou de rendre introuvable le propriétaire lésé. Or la loi naturelle *non deficit in necessariis*. Elle ne peut sanctionner l'excitation au vol, en permettant de demeurer plus riche pour avoir violé le droit d'autrui. »

Résolvons sans tarder l'*objection* tirée de la « Composition » que le S. Siège accorde parfois et qui permet de garder le bien mal acquis. D'aucuns y voient une preuve de l'origine canonique de l'obligation de « donner aux pauvres ».

Mais l'argument de droit naturel que nous venons d'exposer, ne rend pas la « composition » inexpliquable. En effet, il est évident qu'on satisfait aussi à l'obligation naturelle en offrant le bien à l'Église pour ses œuvres. Or elle administre souverainement les œuvres pies; elle peut donc refuser d'accepter ce qu'on lui offre, et désormais le possesseur du bien mal acquis devient possesseur légitime, en vertu de la disposition généreuse de l'Église, qui ne compromet nullement la sécurité des possessions dans la société. Il est vrai que de ces considérations on doit, avec beaucoup d'auteurs, conclure logiquement, que la « composition » par elle-même ne dispense pas d'indemniser le propriétaire lésé, si plus tard on venait à le découvrir.

Mais, chose capitale, remarquons que notre argument de droit naturel ne porte que sur le *gain* qu'on détient encore par suite d'injustice, c'est-à-dire sur la chose même ou son équivalent et sur ses fruits naturels et civils : *id quo ditior factus est*. Si tout cela a péri ou a été dépensé sans profit par le voleur, l'obligation de donner aux pauvres cesse. — De même le possesseur injuste pourrait certes décompter la somme des bonnes-œuvres faites depuis le début de sa possession illégitime. — L'argument n'exige pas davantage qu'on donne quelque chose aux pauvres à la suite de pur *dommage*, causé, sans profit personnel, à un propriétaire

inconnu (1) : la sécurité publique se trouve beaucoup moins intéressée dans ce dernier cas, puisqu'on n'est guère porté à causer du dommage uniquement pour le plaisir d'en causer. — Enfin il est évident qu'on satisfait à l'argumentation en se débarrassant de n'importe quelle manière du bien mal acquis : il ne faut pas nécessairement le donner aux pauvres. — Aussi un débiteur dans la gêne agirait d'une manière absurde, si à titre de « restitution » il attribuait quelque chose aux œuvres pies plutôt que de satisfaire aussi complètement que possible ses créanciers certains. — Les auteurs s'accordent d'ailleurs pour permettre de garder le bien mal acquis, si le détenteur est pauvre lui-même : sa pauvreté lui sert de titre, nullement le fait que la chose pourrait être considérée comme *res nullius*, puique le lien de propriété avec le propiétaire dépossédé est rompu, comme nous le disions plus haut. Au détenteur illégitime on ne peut reconnaître le « droit d'occupation » sans aller à l'encontre de notre argument de la sécurité nécessaire des possessions.

Une obligation, comme celle de se défaire d'un bien mal acquis, ne s'impose pas avec évidence et le pénitent peut de bonne foi n'avoir aucune idée de ce devoir. Le confesseur se gardera de troubler cette bonne foi sans aucune utilité, au détriment spirituel du pénitent. Dans un cas difficile, reste la ressource d'un recours à la S. Pénitencerie, pour demander la « composition ». Enfin le péché de « garder le bien mal acquis » au préjudice d'un propriétaire inconnu, ne sera mortel que si la somme atteint la « materia absolute gravis ». C'est un corrollaire de notre argument tiré de la sécurité nécessaire des possessions.

(1) Aertnys, *Theol. mor.*, t. I, n. 346, 4°; Cornelisse, *Theol. mor.*, t. II, n. 438 not. — Voir dans Genicot, t. I, n. 519 II, un autre cas de disparité dans les obligations, suivant qu'il s'agit de restitution *ex re accepta* ou de réparation *ex damnificatione*.

* * *

Il reste à examiner une autre hypothèse, notamment quand il reste *probable* que le bien mal acquis est néanmoins la *propriété légitime du possesseur*.

Précisons. Un acheteur a acquis de mauvaise foi ou de foi douteuse, craignant par exemple que la chose ne fût du bien volé ; peut-être même a-t-il négligé d'une manière coupable de s'enquérir à temps ; désormais il est impossible de résoudre le doute actuel : cet objet est-il à moi, est-il à autrui? Aucune raison n'indique une personne déterminée comme propriétaire probable (1). — La plupart des moralistes disent que le possesseur doit donner la valeur aux pauvres. Mais, indépendamment des mitigations que nous avons proposées plus haut pour les cas où la chose a été certainement dérobée à un inconnu, ne peut-on pas ici insister sur la circonstance qu'en réalité le possesseur est peut-être vraiment propriétaire? La faute qu'il a commise en acquérant avec une conscience au moins douteuse, ou en négligeant de s'enquérir en temps utile, le prive-t-elle pour toujours en conscience du bénéfice du principe de possession? En d'autres termes ce principe suppose-t-il nécessairement une acquisition faite de bonne foi? En matière de mariage, certains auteurs ne sont pas si exigeants (SANCHEZ, *De Sacr. Matr.* l. 2, d. 42; cfr. GENICOT, *Theol.* t. II, n. 490). Le fait matériel de la possession n'est-il pas un titre suffisant (2) au détenteur pour garder un objet qu'après tout il a peut-être bien acquis objec-

(1) S'il y avait une telle raison, les auteurs imposent communément un partage au prorata de cette probabilité. D'ailleurs dans cette hypothèse il ne sera pas si difficile de tirer au clair la question de propriété, au besoin par des informations secrètes. — (2) BUCCERONI, *Theol. mor.*, De VII Praec., n. 476, 503; D'ANNIBALE, II, n. 121, not. 32; GENICOT, t. I, n. 533-534; VERMEERSCH, *De Iust.*, n. 255-266, où se trouve cité le texte remarquable de D'ANNIBALE.

tivement, un objet dont il ne connaît pas avec certitude le propriétaire, dont il ne connaît même pas d'autre propriétaire probable que... lui même? Dans cette hypothèse compliquée le droit naturel doit-il, pour assurer la sécurité des possessions, prévenir les acquisitions frauduleuses en ne permettant pas de garder le bien obtenu de la sorte? Quel homme malhonnête porterait la sagacité aussi loin, au point d'acquérir de foi douteuse, avec l'intention de garder plus tard légitimement, ce qui est peut-être le bien d'autrui? Remarquons bien que le fait d'acquérir ainsi reste toujours un péché contre la justice. Il nous semble que dans ce cas notre argument perd beaucoup de sa force et nous n'oserions pas obliger strictement le pénitent à se défaire du bien mal acquis.

* * *

Comme *conclusion* de toutes ces considérations, nous pensons pouvoir restreindre l'adage : « Bien mal acquis ne peut se garder » aux cas où une chose mal acquise se trouve encore, au moins en équivalence, dans les mains de celui qui n'en est certes pas le vrai propriétaire. Une obligation plus stricte ne se laisse pas prouver avec une certitude suffisante.

J. SALSMANS, S. I.

Consultations

I

Jouissance des privilèges accordés à une association pieuse.

« Un prêtre s'est fait inscrire dans plusieurs associations pieuses, afin de jouir des pouvoirs spéciaux accordés à leurs membres. A l'une, il a donné son nom ; ce qui suffit. Aux autres, il paie la cotisation fixée par les statuts. Il se soucie d'ailleurs fort peu d'accomplir les œuvres prescrites. Jouit-il des privilèges concédés à ces associations? A supposer qu'il n'accomplisse aucune des œuvres prescrites et ne garde plus aucun souvenir de son inscription, reste-t-il membre de l'association ? »

R. Pour jouir des privilèges d'une association pieuse, il faut en être membre. Faut-il en observer les statuts? Si l'on répond affirmativement, cela vaut-il de tous les privilèges et dans quelle mesure?

1. On devient membre d'une association par la réception valide. Dans le cas posé, cette question n'offre pas de difficulté. Nous supposons que le prêtre a été reçu par une autorité compétente et dûment inscrit parmi les membres.

2. Comment cesse-t-on d'être membre d'une association pieuse?

D'abord par l'*exclusion* prononcée par l'autorité légitime (c. 696). Sur ce point aussi le doute ne sera guère possible. Le droit commun n'a pas attaché la peine de l'exclusion à certaines fautes. Cependant le c. 696, § 2 ordonne de rayer de la liste des membres ceux qui passeraient à l'hérésie, entreraient dans une secte condamnée, deviendraient des pécheurs publics.

Y a-t-il des associations dont les statuts prononcent l'exclusion pour fait déterminé? La chose est possible, bien que nous n'en connaissions pas d'exemple. Mais les statuts peuvent facilement énumérer des fautes ou des délits qui donneront lieu à l'exclusion que prononcera le directeur ou le conseil. On pourrait citer une association dans laquelle la jouissance des grâces et faveurs est suspendue pour le membre qui tombe dans le péché mortel, aussi longtemps qu'il n'aura point recouvré la grâce sanctifiante par la contrition parfaite ou la réception du sacrement de pénitence. Il n'y a pas eu exclusion et la communication des privilèges est rétablie sans aucune formalité.

Peut-on cesser d'appartenir à une association par un acte formel de *renonciation*, sans que celle-ci soit communiquée à la direction de l'association et acceptée par elle? Le P. Ferreres l'affirme (1), si l'acte de renonciation est mani-

(1) *Le confraternite e congregationi ecclesiastiche*, Venezia, 1904, n. 154.

festé extérieurement. Ce serait le cas d'un confrère du Mont-Carmel, ôtant son scapulaire avec l'intention de ne plus faire partie de la confrérie; Wernz (1) et Cocchi (2) semblent du même avis. « Semblent », disons-nous, car les mots « expressa sua renuntiatione » ne disent pas si cette renonciation doit être communiquée ou non. Le décret apporté par WERNZ comme preuve (3) nie seulement que l'abandon du scapulaire retranche de la confrérie du Mont-Carmel.

Nous pensons que la renonciation n'opérerait son effet qu'après communication à l'autorité compétente. L'aggrégation résulte d'un accord entre le fidèle qui manifeste son désir d'être membre de l'association, sa volonté d'en remplir les obligations, et l'autorité compétente qui accepte le nouveau membre et l'introduit dans l'association. Ce lien juridique issu d'un double acte, dont la valeur est définie par la législation ecclésiastique et relève, à ce titre, du for externe, ne peut être rompu sans l'intervention de la personne autorisée par le droit pour le faire naître, à moins que le droit lui-même, commun ou particulier, ne le déclare caduc. D'autre part, l'affiliation à une association pieuse n'impose aucune obligation, juridique d'en rester membre. Dès lors, la direction ne peut qu'enregistrer la renonciation d'un membre et n'a aucune autorité pour le maintenir malgré lui dans l'association. Il suffira que la renonciation lui soit parvenue pour que l'affiliation cesse.

Il est certain que la *négligence* habituelle et prolongée des devoirs imposés ou proposés par les statuts ne retranche pas du nombre des membres. Sur ce point, il n'y a pas de controverse. Cette négligence publique peut seulement donner lieu à une sentence d'exclusion, généralement avec préavis.

3. L'observation des statuts est-elle requise pour jouir des

(1) *Ius Decretalium*, III, n. 713, 714. — (2) *Commentarium*, IV, n. 180. — (3) *S. C. Ind., Decr. auth.*, n. 399.

droits, privilèges, indulgences et autres faveurs spirituelles accordées aux membres?

Une distinction s'impose entre les indulgences et les autres faveurs. Les indulgences sont toujours attachées à un acte déterminé, inscription dans l'association, prière, aumône, visite d'église, communion, etc. Ces œuvres sont indiquées dans les statuts ou y sont annexées. Pour gagner les indulgences, il est trop évident qu'il faut accomplir les actes qui en sont la condition, auxquels elles sont attachées. Au contraire, les autres faveurs ne supposent pas un acte déterminé. Mais faut-il également, pour gagner les indulgences ou profiter des autres faveurs, se conformer aux autres obligations imposées par l'association à ses membres?

Le c. 692 répond formellement par la négative : « Ad fruendum associationis iuribus, privilegiis, indulgentiis, aliisque gratiis spiritualibus, *necesse est et sufficit* ut quis in eam valide receptus sit, secundum propria associationis statuta et ab ea non legitime expulsus ».

Plusieurs fois le S.-Siège a été interrogé à ce sujet. Les questions avaient toujours pour objet le gain des indulgences, faveur à laquelle participe le plus grand nombre des fidèles. La réponse fut invariablement que la négligence des statuts n'était pas un obstacle au gain des indulgences. On peut, sans crainte de se tromper, se servir de ces réponses pour interpréter et confirmer la norme si précise du c. 692. Donnons un exemple de ces réponses; les multiplier serait inutile.

L'évêque de Cambrai avait demandé : « Utrum praefata statuta [sodalitatum] servanda sint sub poena nullitatis indulgentiarum, ita ut fideles indulgentiis priventur ob eorum inobservantiam sive integram, sive ex parte tantum? » (1) La réponse fut : « *Dummodo sodalitates sint canonice erectae et sodales adimpleant opera iniuncta a SS. PP. pro*

(1) *S. C. Indulg., Cameracen.*, 25 ian. 1842. — *Decr. auth.*, n. 298.

lucrandis indulgentiis suae respectivae confraternitati adnexis, ipsique sodales legitime ascripti fuerint in confraternitatem, inobservantia partialis seu generalis statutorum non obest acquisitioni indulgentiarum, ex eo quod statuta sunt potius ad regimen et ad rectam sodalitatis administrationem data, minime vero tamquam iniuncta opera ad indulgentias acquirendas ».

Les statuts pourraient-ils faire dépendre le droit aux privilèges concédés aux membres, de leur fidélité à accomplir les œuvres imposées? On serait tenté de répondre que pareille prescription est formellement contraire au Code (c. 692). C'est exact, à condition de ne pas exclure la faculté de réserver certains privilèges aux membres qui accomplissent une pratique déterminée. Ceci équivaudrait à accorder un privilège moins étendu, moins absolu, ce qui ne contredit en rien le c. 692. Il est à peine besoin d'observer qu'à moins de déterminer clairement les actes à poser par ceux qui veulent jouir d'un tel privilège, les statuts donneraient lieu aux doutes les plus fâcheux. Il est même des pouvoirs dont l'usage valide ne pourrait guère, à cause de cet inconvénient, être concédé conditionnellement. Comment restreindre le pouvoir d'indulgencier les chapelets, d'anticiper la récitation du bréviaire, etc., d'après l'accomplissement ou l'omission d'une œuvre de piété ou de miséricorde? Mais rien n'empêche de statuer que l'omission pendant un temps déterminé de telle œuvre particulière prive, à titre de peine, de tel privilège. Cette concession restreinte, ce privilège conditionnel ne nous paraît pas contredire le c. 692.

4. Quelle faute commet le prêtre qui se fait inscrire dans une association sans avoir l'intention d'en observer les statuts, mais par le seul désir de jouir de ses privilèges?

Les statuts ne prescrivent aucune pratique sous peine de péché. Reste à savoir si l'inscription dans un groupement de fidèles qui poursuivent un but déterminé, avec l'intention

de ne promouvoir en rien le but poursuivi, est une faute et à quelle vertu elle s'oppose?

L'inscription ne constitue certainement ni un contrat, ni un quasi-contrat. Personne ne songe à s'engager formellement à procurer aux autres membres un avantage déterminé; il n'y a convention à aucun titre. Donc pas de péché contre la justice. Pourrait-on dire que l'inscription équivaut à une promesse de fidélité, au moins relative, aux statuts? Nous ne contredirions pas à cette conception, si on laisse une latitude convenable à l'engagement, si on n'y voit qu'une obligation légère de faire quelque chose pour assurer le bien spirituel visé par l'association.

Quoi qu'il en soit, un membre qui n'accomplit sciemment *aucune* des pratiques imposées et se contente de jouir des faveurs et privilèges de l'association nous paraît manquer à la charité, quand le but de l'association est de procurer à ses membres un avantage spirituel personnel. En effet, l'associé à ce point négligent reçoit et ne donne rien et cela dans un groupement fondé sur la volonté d'une communication plus grande des biens de l'ordre surnaturel.

Nous parlons de ceux qui ne font *rien* pour l'association. Payer une cotisation est déjà quelque chose; cet argent permet la propagande, la diffusion des bulletins, une solennité plus grande de certaines réunions, etc. C'est quelque chose!

Il faut dissuader les fidèles et les prêtres de se faire inscrire dans des associations dont ils ne veulent pas observer les statuts essentiels. Cette conduite favorise un certain égoïsme spirituel, le calcul dans le monde de la grâce, la chasse aux indulgences peu ou pas gagnées, etc. Tous défauts qui, sans donner lieu à des fautes graves, déparent vraiment une âme chrétienne. J. CREUSEN, S. I.

II

Texte corrigé de constitutions religieuses.

« Dans nos constitutions, corrigées d'après le Code et approuvées définitivement par la S. C., on lit au chapitre sur l'admission : les empêchements

à l'admission valide au noviciat sont les suivants : 5° ... ou avoir été lié par des vœux de religion *dans un autre Institut*. Le reste du texte est manifestement la traduction du c. 542. Mais le religieux chargé de rédiger le texte a ajouté les mots « dans un autre Institut », *qui ne sont pas dans le Code*, parce qu'il les a trouvés dans un commentaire. Puisque nos constitutions ont été ainsi approuvées, pourrions-nous réadmettre un de nos anciens profès sans indult du S. Siège? »

R. L'article des Constitutions ainsi rédigé est manifestement contraire au Code, qui exclut de l'admission valide au noviciat « ceux qui sont ou ont été liés par les liens de la profession religieuse » (c. 542, 1°). Dans la première édition de *Religieux et religieuses* (n. 10, e), nous avions sous l'influence de l'ancien droit et par pure méprise écrit : « les profès ou anciens profès d'un autre Institut ». Nous corrigeâmes cette traduction erronée dès qu'on nous questionna à son sujet (1).

Les Supérieurs ne seraient autorisés à suivre ce texte des Constitutions que s'il constituait un *privilège pontifical*. Il nous paraît évident qu'ils ne peuvent le considérer comme tel. Le S. Siège a ordonné en 1918 de mettre les Constitutions en harmonie avec le Code (2). Dans une déclaration du 26 octobre 1921, la S. Congrégation prescrit de faire dans le texte les seules corrections exigées par les prescriptions contraires au Code (3). Elle spécifie que les modifications non nécessaires, mais souhaitées par le Chapitre général, doivent être présentées à part, et défend de les insérer dans le texte corrigé des Constitutions (4). Cela suffirait à montrer l'intention du S. Siège. Ajoutons qu'un privilège dans le sens de ce texte erroné paraît très opposé aux directions du S. Siège en cette matière, qu'il n'aurait certainement pas été accordé sans

(1) Cf. *Religieux et religieuses*, 2e éd. n. 112, e; 3e éd. n. 145, e. — (2) *S. Congr. de relig.*, Décret *Ad norman*, 25 juin 1918. — *A. A. S.*, t. x, 1918, p. 290. — *Per.*, ix, p. 137. — (3) *S. Congr. de relig.*, Déclaration *Iam inde*, 26 oct. 1921. — *A. A. S.*, t. xiii, 1921, p. 538. *Per.*, x, p. 361. — (4) *Ibid.*, ad. iv.

aucune observation, et moins encore à une simple Congrégation, surtout laïque, qu'à un Ordre religieux.

L'approbation du texte erroné s'explique sans peine. Vu le nombre des Constitutions à reviser et la similitude des autres textes avec la traduction littérale du Code, l'attention du ou des consulteurs chargés de l'examen a pu faiblir quelques instants. Il y a donc dans ces Constitutions une pure erreur matérielle, dont les supérieurs ne peuvent profiter puisqu'elle met cette partie du texte en opposition avec le Code.

J. CREUSEN, S. I.

III

Accusation implicite.

L'accusation implicite d'un péché suffit-elle dans ces cas : Un prêtre accuse un péché contre la chasteté sans faire mention du vœu ; il le fait tout naturellement, parce que le confesseur le voit et sait bien que ce pénitent est lié par un vœu... Un pénitent s'accuse la veille de Pâques d'avoir fait des communions sacrilèges depuis quatre mois, mais il ne parle pas de la transgression du précepte de la communion pascale ?

R. 1. L'intégrité de l'accusation peut être matérielle ou formelle. Prise matériellement, elle suppose l'accusation de toutes les fautes commises, avec leur spécification théologique ou morale ; formellement, elle exige que le pénitent manifeste tout ce qu'il croit devoir accuser. Comme cette ouverture de conscience se précise par toutes les circonstances déjà connues du confesseur, il est inutile de les lui rappeler, à moins que le silence n'équivaille à une négation.

2. Si le confesseur sait que son pénitent est prêtre, il n'est pas nécessaire que celui-ci ajoute à l'accusation d'une faute contraire à la chasteté la mention de son vœu. Taire cette circonstance n'est pas la nier, mais le pénitent devrait la mentionner, si le confesseur, sans le connaître, voyait seulement qu'il porte la soutane ; à moins que l'âge du pénitent ou une autre circonstance de la confession ne permettent pas de penser qu'il n'a peut-être pas encore reçu les ordres majeurs.

3. Le second cas est plus compliqué. La veille de Pâques, il reste encore au moins huit jours pour remplir le devoir de la communion pascale. Il est donc assez étrange qu'un pénitent s'approchant ce jour-là du sacrement de pénitence ait à s'accuser d'avoir manqué à ce devoir. La seule hypothèse justifiant la question paraît être celle-ci. Ce pénitent communie une ou deux fois par mois et il avait décidé de remplir son devoir pascal par la dernière communion sacrilège. S'il a agi de la sorte, et s'il savait qu'on ne peut satisfaire au précepte de cette manière, il a eu conscience de violer une loi ecclésiastique grave et il doit s'en accuser. Le confesseur ne peut vraiment deviner cette circonstance, qui donne à la dernière communion sacrilège une double malice. Mais le silence du pénitent semble écarter l'hypothèse proposée. Puisqu'il vient encore à confesse ce Samedi-Saint et s'accuse courageusement de ses graves sacrilèges, il est très bien disposé. S'il avait conscience d'avoir manqué gravement au devoir pascal huit jours auparavant, il le dirait. Il est donc moralement sûr que déjà alors il pensait s'acquitter plus tard par une bonne communion de cette obligation spéciale.

J. C.

IV

Les vœux douteux.

« X... promet telle mortification s'il obtient la guérison de sa mère... et la faveur est obtenue.

« Plus tard, il interprète son cas dans le sens d'une simple résolution, sans se poser, autant qu'il se le rappelle, la question du vœu ; et il casse sa résolution probablement avec l'idée d'une simple violation de son engagement « ex fidelitate ».

« Cependant, peu de temps après, mis en meilleure connaissance de la question du vœu, il se met à douter : « Est-ce véritablement un vœu que j'ai fait ou une simple résolution que j'ai prise ?... Et les aurais-je faits l'un et l'autre pour toujours, ou simplement pour tel espace de temps que j'avais particulièrement en vue » ? »

« Après étude du cas il me semble y avoir un véritable contrat « do ut des ». Or d'après les principes de la théologie, il suffit de vouloir

sérieusement promettre pour *s'engager* soit « ex fidelitate » soit « ex iustitia », et point n'est besoin d'advertance explicite à l'obligation (Noldin, de Praec., 546, 2, a).

« C'est bien ici le cas de mon homme : il a voulu sérieusement s'engager. Mais à la question : « pensiez-vous vous engager de telle sorte que vous ne pouviez plus manquer à votre promesse sans pécher », il doute et il ne peut que répondre : « Je croyais bien qu'il me fallait tenir plus tard ma promesse, sans quoi Dieu pouvait me punir en m'enlevant ma mère. Quant au reste je doute de tout ».

« Alors en supposant qu'il a contracté un engagement constituant un vœu, ne pourrait-on pas interpréter cet engagement dans le sens d'un engagement simplement « ex fidelitate » et non « ex iustitia » et par là ne pas y voir de vœu, mais une simple résolution? » (1)

R. 1. Il a fait un vœu si, en promettant à Dieu cette modification particulière, il avait l'intention de contracter une obligation nouvelle. A-t-il eu cette intention? Un confesseur ne peut faire à ce sujet que des conjectures et se guider sur des présomptions d'ordre psychologique ou moral, si l'intéressé ne peut affirmer quelle a été la nature de son acte.

Deux circontances tendraient à faire croire que X. n'a pas fait de vœu : le fait qu'il a interprété assez spontanément son acte dans le sens d'une résolution et le doute persistant sur la volonté de s'engager. Mais les motifs de croire à l'émission d'un vœu sont plus concluants.

D'abord X. a *promis* à Dieu une mortification. Sans doute, l'expression ne suffit pas à trancher le doute. Quand, à la fin d'une fervente méditation, on promet à Notre Seigneur d'éviter telle faute, de L'imiter par tels actes de vertu, on n'a pas l'intention de s'engager par vœu. Cette promesse est l'expression d'une volonté mieux décidée, qui veut s'affirmer avec plus de force. C'est la manifestation faite au Christ, comme à un maître ou à un ami, des dispositions actuelles de l'âme à son égard. Si X. est un chrétien fervent, fidèle à la prière, assez attentif aux inspirations de la grâce, la promesse

(1) Cette consultation, envoyée à la *N. R. Th.*, par un correspondant anonyme, a été soumise par lui dans les mêmes termes, sans nous avertir, à l'*Ami du clergé;* nous l'y avons lue quand notre texte était imprimé.

ainsi faite auprès d'une mère malade pourrait très bien être l'expression d'une résolution plus généreuse; en le faisant réfléchir davantage à la fragilité des biens humains, en lui faisant percevoir plus nettement les avantages d'une union plus étroite avec Dieu, cette épreuve a pu lui inspirer de prendre et de manifester à Dieu une décision plus ferme de se mortifier. Est-ce le cas? Au confesseur de l'apprendre par ses interrogations s'il ne connaît son pénitent par ailleurs.

En dehors de cette hypothèse, la promesse d'une œuvre particulière pour obtenir la guérison d'une personne chère a toutes les apparences d'un vœu. Dans ces heures d'épreuve, c'est une des formes les plus naturelles par lesquelles l'homme, sentant son impuissance et l'avantage de se rendre plus agréable à Dieu, s'efforce d'obtenir un secours si nécessaire. Sans doute X. n'avait pas des notions bien précises sur la nature du vœu. Ses doutes, ses hésitations, ses réflexions mêmes suffisent à le montrer. Mais cette connaissance par définitions et déductions n'est pas requise pour être capable de s'engager par vœu. Il suffit de comprendre l'importance de l'engagement, de distinguer pratiquement entre une résolution et une promesse, de vouloir se lier par une obligation nouvelle à l'égard de Dieu. Écoutez X. Il croyait bien qu'il lui fallait *tenir* plus tard sa *promesse*, sans quoi Dieu pouvait le punir en lui enlevant sa mère. Sans doute, cette conception de son acte ne suffit pas à prouver péremptoirement qu'il y a eu promesse. Un homme peut croire que Dieu le châtiera s'il est infidèle à une résolution. Mais l'engagement à une nouvelle obligation assez tricte pour que sa violation appelle un châtiment divin, semble mieux répondre à la nature du vœu qu'à la notion d'une simple résolution.

Que décider dans le doute? Les auteurs ne sont pas d'accord. Les uns, avec saint Alphonse, concluent à l'obligation (1); d'autres pensent qu'en pareille matière le doute doit

(1) *Th. Mor.*, IV, t. 2, d. II, 201.

assurer la liberté (1). Avec ces derniers, nous croyons qu'une certitude morale ou une très sérieuse probabilité est requise pour imposer l'obligation du vœu. Le principe de possession est sans application en cette matière où des droits humains ne sont pas en conflit. Mais pour affirmer l'obligation certaine à un acte de pure libéralité, il faut un motif qui exclue tout doute prudent en sens contraire. En effet, seule la volonté spontanée, pleinement libre, généreuse, a pu créer cette obligation. Comment la conscience serait-elle nécessairement liée aussi longtemps que, tout bien pesé, un motif vraiment sérieux demeure que l'engagement n'a pas été pris. D'autre part, quand le doute porte sur la distinction entre le vœu et le propos, saint Alphonse raisonne fort bien en concluant à l'existence du vœu chez celui qui a eu conscience de faire une promesse l'engageant *sous peine de péché*. Encore cette présomption d'ordre psychologique ou moral ne peut-elle dispenser d'examiner si le pénitent, comme le cas peut se présenter, ne croyait pas à l'obligation grave, d'une simple résolution en matière grave ou même légère.

2. Second doute. La promesse est-elle temporaire ou perpétuelle? Ici la réponse est beaucoup plus facile. Puisque X. avait en vue un temps déterminé au moment où il s'est engagé, rien n'indique que la promesse ait été faite sans limites.

Que fera le confesseur? Il engagera vivement le pénitent à accomplir sa promesse. S'il constate qu'elle doit devenir pour lui une source d'inquiétudes ou de fautes, il lui conseillera de la remplacer par une œuvre équivalente qui ne présenterait pas les mêmes inconvénients. Constate-t-il que la chose n'est guère possible, il l'engagera à demander la dispense du vœu.

3. La solution proposée par notre correspondant est inexacte dans ses principes et ses conclusions.

(1) Grümmer, o. p., *Th. Mor.*, II, n. 408.

Le vœu n'est jamais un contrat. Notre totale dépendance vis-à-vis de Dieu et son domaine infini sur nous ne comporte entre son infinie Majesté et la créature aucun engagement de justice. Incapables de transférer à Dieu un droit, nous sommes plus inaptes encore à être les sujets d'un droit vis-à-vis de lui. La notion du contrat « do ut des » appliquée hélas! au vœu par des chrétiens peu instruits est en contradiction avec la vraie nature du vœu.

Celui-ci est un acte de religion, un acte de culte, un hommage destiné à reconnaître la souveraine Majesté de Celui auquel il est offert. Si son objet est une affliction de notre nature, c'est que toute la mortification judicieusement choisie, en comprimant nos tendances déréglées, en donnant à l'esprit la suprématie sur la chair, en fortifiant une volonté souvent coupable parce que toujours faible, perfectionne notre nature, nous rend aptes à accomplir la loi divine, nous rapproche de l'idéal de perfection auquel Dieu nous invite. Les raisons de promettre à Dieu des œuvres afflictives ne manquent pas, comme cette riche énumération suffit à le montrer. S'agit-il d'obtenir une grâce, la mortification en nous rendant plus agréables à Dieu augmente la valeur de notre prière, car tout accroissement d'amitié se traduit par une augmentation de bienveillance. A notre point de vue, cette pénitence, en concentrant notre attention et notre effort, augmente l'intensité de notre désir et de notre prière; elle est à la fois l'expression très naturelle et l'agent très efficace de ce désir grandi.

4. Si la justice n'est pas le motif formel de l'obligation du vœu, l'absence d'une obligation contractuelle ne prouve en rien l'absence du vœu. Mais il est tout aussi inexact de voir « une simple résolution » dans l'objet d'un engagement « ex fidelitate ». La manifestation d'une simple résolution n'ajoute à celle-ci aucune obligation nouvelle et l'engagement *ex fidelitate* est une promesse. Manquer à une résolution est

un acte d'inconstance, spécifié moralement par le motif qui l'a provoqué ; manquer à une simple promesse est un acte d'infidélité.

Le vœu n'est pas autre chose qu'une promesse. Mais faite à Dieu, elle constitue elle-même un acte de la vertu de religion parce qu'elle ordonne à sa louange, à sa gloire, à son culte, un acte quelconque de vertu. Si X. a vraiment pris un engagement « dans le sens d'un engagement simplement *ex fidelitate* » il faut donc conclure à l'obligation d'un vœu.

L'exécution des promesses faites aux hommes est commandée par la fidélité, vertu que les moralistes ne spécifient guère et dont ils analysent trop peu la notion. Dans la Somme, saint Thomas n'a point d'article sur cette vertu. Mais il nous dit bien clairement que nous sommes tenus de remplir nos vœux parce que nous devons surtout à Dieu la fidélité. Seulement, comme on vient de le dire, l'exécution de la promesse devient ici un acte de religion. Cela ne change rien à la conclusion tirée de cette supposition : un engagement de fidélité, envers Dieu s'entend. « Ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit... Maxime autem debet homo Deo fidelitatem... Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta. Hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quaedam infidelitatis species » (1). J. C.

V

Récitation du Petit office en dehors du chœur.

Dans nos couvents, bien qu'aucun précepte ne nous y astreigne en aucune manière, existe la coutume de dire en commun, mais en dehors du chœur de l'église et de n'importe quel oratoire, la plus grande partie du Petit office de la Sainte Vierge Marie. Devons-nous conclure les Matines par l'hymne *Te Deum* aux jours indiqués dans le récent décret de la

(1) S. Thomas, II IIae, q. 88, art. 3. – La spécification de l'obligation de simple fidélité, demanderait de plus amples développements, dont ce n'est pas ici la place.

S. Congrégation des Rites, du 2 mai 1924 (*A. A. S.*, 1924, p. 248)? Et qu'en est-il si on récite ces Matines en particulier?

R. D'après les rubriques du Bréviaire de saint Pie V la récitation du petit office de la sainte Vierge était obligatoire dans le chœur en dehors des jours à neuf leçons et de quelques autres privilégiés; la Congrégation des Rites avait même loué la coutume de le réciter les dimanches ainsi qu'aux fêtes semidoubles et même aux doubles pendant l'année. L'office à dire ainsi était donné dans le Bréviaire de Pie V pour tous les jours avec un troisième répons sans *Te Deum*.

Cependant dans plusieurs Congrégations religieuses non tenues au chœur ni à l'office canonial, le petit office de la Vierge était imposé par la règle ou récité en vertu de la coutume, et la S. Congrégation des Rites avait déclaré que dans ce cas on devait réciter le *Te Deum* depuis la Noël jusqu'à la Septuagésime et depuis Pâques jusqu'à l'Avent, enfin pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques aux seules fêtes de la Vierge (decr. 3572 du 27 févr. 1883 ad 1). Le 30 mars 1886 (decr. 3659) elle faisait également dire le *Te Deum* le jour de la Saint Joseph.

Pie X dans sa réforme du Bréviaire a supprimé complètement l'obligation de dire encore, même au chœur, le petit office de la Vierge. Dans le nouveau Bréviaire cependant cet office est resté tel qu'il se trouvait dans le Bréviaire de de saint Pie V, seules les rubriques se rapportant à l'obligation de le réciter et à la manière de l'unir au grand office canonial ont été supprimées. Nous avions cru pouvoir en déduire (1) que dans la récitation du petit office indépendante de l'office canonial, la seule qui reste actuellement, on devait dorénavant s'en tenir au nouveau Bréviaire, et par conséquent réciter cet office tous les jours avec troisième répons et sans *Te Deum*, en d'autres mots que le nouveau

(1) *N. R. Th.*, t. XLVIII, 1921, p. 250.

Bréviaire avait implicitement révoqué le décret 3572. La réponse de la S. Congrégation des Rites du 2 mai 1924 montre que cette conclusion n'est pas légitime. Il est donc avéré qu'on doit remplacer le troisième répons par le *Te Deum* tous les jours depuis la fête de la Nativité jusqu'à la Séptuagésime et depuis la fête de Pâques jusqu'à l'Avent et que pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, on doit le dire aux fêtes de la sainte Vierge ; il est en outre probable que le décret 3659 reste pareillement en vigueur et par conséquent qu'on devra ajouter également le *Te Deum* le jour de la fête de saint Joseph. D'ailleurs, le décret ne distingue pas entre récitation en commun ou récitation privée, l'une et l'autre étant actuellement absolument indépendantes de l'office canonial. Nous croyons donc devoir appliquer la même règle aux deux cas.

Jos. Pauwels, s. i.

VI

La commémoraison des morts au Martyrologe

Voudriez-vous nous dire quand il faut lire au chœur le Martyrologe le jour des morts, 2 novembre. Est ce à Prime ou avant None comme semble l'indiquer la rubrique du Martyrologe : *In ipsa die Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum, antequam legantur Nonae?* Puis il semblerait qu'il faut annoncer par deux fois le même jour la Commémoraison des Fidèles Trépassés. Car la rubrique dit « *Si dies secunda incidat in Dominicam, praedicta verba* Commemoratio omnium fidelium Defunctorum, *leguntur primo loco die sequenti* ». Puis un peu plus loin, à propos de la lecture *Hac die : In ipsa die Commemorationis*, etc.

R. La difficulté de notre honorable consultant s'explique par le fait que nous sommes en présence d'un cas tout à fait nouveau et unique ; l'annonce du jour des morts dans le martyrologe s'écarte en effet en plus d'un point des règles ordinaires.

1. Conformément à la règle générale le jour des morts est annoncé en premier lieu, après l'indication de la date et de l'âge de la lune, en tête des saints dont le jour vient le

2 novembre, lecture qui est par conséquent faite la veille, 1 novembre. Cependant ici se présente déjà une première anomalie : en général, lorsqu'une fête doit être transférée, au martyrologe reste cependant son annonce en son jour propre, quitte à reprendre en quelques mots l'annonce de la fête ou de l'office au jour de translation. Pour le jour des morts il n'en est pas ainsi : si le 2 novembre tombe un dimanche, le jour des morts est remis au lendemain ; dans ce cas l'annonce du jour des morts est supprimée dans le martyrologe du 2 novembre (lu le 1er) pour être placé en tête de celui du 3, *die sequenti* et qui est lu le 2.

2. Outre cette première annonce presque régulière et qui se fait toujours la veille du jour où on célèbre de fait la Commémoraison des défunts, il y a pour les morts une seconde annonce beaucoup plus développée introduite par Pie X. Cette seconde annonce, qui fait en quelque sorte partie de l'office des morts, se lit, contrairement aux règles générales du martyrologe, le jour même où on célèbre la Commémoraison des défunts, *In ipsa die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum,* donc le 2, ou, si le 2 est un dimanche, le 3. Seulement comme cette annonce n'a aucun rapport avec le reste du martyrologe lu ce jour là (celui-ci d'après les règles générales est le martyrologe du lendemain), cette annonce sera placée avant la date et l'indication de l'âge de la lune : *antequam kalendae, vel nonae vel idus et quantitas lunae pro die sequenti leguntur,* absolument comme cela se fait pour l'éloge de la fête de Pâques qui se lit aussi le jour même, parce que la veille il n'y a pas de lecture du martyrologe. Comme on le voit, il est bien vrai que la Commémoraison des morts, contrairement aux règles ordinaires s'annonce deux fois au martyrologe, mais à deux jours consécutifs, jamais deux fois le même jour ; la première annonce se faisant toujours la veille du jour où on célèbre la Commémoraison des défunts, l'autre le jour même.

3. Quant à l'heure à laquelle on doit lire au chœur le Martyrologe le jour des morts, il n'y a aucun doute possible, c'est bien comme toujours à Prime. Les rubriques du Martyrologe le disent explicitement : *Lectio Martyrologii quae praeceptive quidem in Choro et laudabiliter extra Chorum, agitur quotidie ad Primam ante Versum* Pretiosa, *tribus exceptis diebus ante Pascha in quibus omittitur*. Aucune exception n'y est faite pour le jour des morts. Au contraire, au n. 4 la rubrique indique clairement que même ce jour là la lecture du Martyrologe se fait à Prime. Parlant en effet de la Commémoraison des défunts elle ajoute : *in qua insuper die, post Martyrologii lectionem, loco Versus* Pretiosa *adhibetur Versus* In memoria aeterna, *et Prima peculiari modo sine Lectione brevi ad absolutionem Capituli concluditur*. La rubrique du Bréviaire concorde parfaitement avec ces prescriptions du Martyrologe; on y lit à Prime, après l'oraison *Supplices* : *Deinde in Choro legitur Martyrologium, ut ibi suo loco notatur*, c'est-à-dire avec l'addition *Hac die*. Et la rubrique qui dans le Martyrologe précède : *antequam legantur Nonae*, ne le contredit en aucune façon. Ces mots en effet n'ont aucunement trait à l'heure de None ; si on avait voulu indiquer que cela devait se dire avant la récitation de None, on aurait mis au singulier *antequam dicatur Nona*. Cela signifie tout bonnement que l'éloge *Hac die* doit se dire avant l'indication de la date. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ce texte à celui des rubriques générales du Martyrologe et à la rubrique qui précède l'éloge de Pâques. Dans les rubriques générales n. 4 nous lisons : *A tribus regulis, sub num. 1-3 superius indicatis, duo solummodo excipiuntur elogia, quae in ipsa occurrentiae seu celebrationis die ponuntur et antequam kalendae, vel nonae, vel idus, ac lunae quantitas pro die sequenti legantur, uti suo loco notabitur; scilicet : 1° Elogium Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi, quod in ipsa Paschatis die ponitur.*

2° *Elogium Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum, quod, salva quidem breviore illius annuntiatione pridie facienda, in die secunda aut tertia novembris ponitur, in qua nimirum eo anno fiat huiusmodi Commemoratio.* Et avant l'éloge de Pâques : *In die festo Paschae, antequam legantur kalendae, vel nonae, vel idus.* On voit, c'est la même expression ; si pour le jour des morts on ne fait pas mention des calendes ni des ides, c'est que la date à annoncer se rapporte toujours aux nones : *Tertio vel Pridie nonas novembris.* JOS. PAUWELS, S. I.

VI

Prières après la messe.

Les auteurs de liturgie ne disent rien ou presque rien des prières ordonnées par Léon XIII, à dire après les messes privées : « 3 *Ave Maria*, *Salve*, etc. ».

Quand faut-il dire ces prières et quand peut-on les omettre ?

Faut-il les dire, par exemple, les dimanches et fêtes, dans les églises paroissiales et les oratoires semi publics, aux messes basses qui réunissent une nombreuse assistance, assistance qui remplit en même temps le précepte dominical ?

Quelques explications sur ce point intéresseraient, j'en suis persuadé, nombre de lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*.

R. C'est par le décret *Urbis et Orbis* du 6 janvier 1884 que Léon XIII imposa ces prières (1) ; quelques détails ont été précisés par des réponses ultérieures de la Congrégation des Rites.

a) Ces prières doivent se dire à genoux (décr. du 6 janvier 1884), le célébrant ne se lèvera pas même pour l'oraison ; il pourra d'ailleurs s'agenouiller soit sur le bord du *suppedaneum*, soit sur le degré inférieur, et il lui est loisible, avant de descendre, de faire ou d'omettre une inclination à la croix de l'autel (décr. 18 juin 1885, n. 3637 ad 8) ; il peut même sans revenir au milieu de l'autel, descendre obli-

(1) L'obligation de ces prières a été maintenue par Pie X, le 11 septembre 1903 et par Benoît XV, le 24 novembre 1915.

quement du coin de l'évangile et aller directement s'agenouiller. Il semble, pour le moins, peu convenable de réciter ces prières avec le calice en main, surtout si on est obligé, pour les dire, d'employer le carton.

b) Ces prières doivent être dites *immédiatement* après le dernier évangile, sans qu'il soit permis d'intercaler une autre fonction quelconque (décr. 23 nov. 1887, n° 3682).

c) Ces prières doivent être dites avec le peuple qui doit répondre. Ceci ressort déjà du texte du décret du 6 janvier 1884; c'est très explicite dans le nouveau texte communiqué aux Ordinaires en 1886 (1) : *Sacerdos ter dicat* CUM POPULO. Et, comme il s'agit ici de prières qui ne font pas partie de la fonction liturgique proprement dite, les auteurs, se basant sur un décret du 5 mars 1904 ad 5, lequel toutefois n'a pas été reproduit dans la *Collectio authentica decretorum S. R. C.*, admettent que ces prières peuvent se dire en langue vulgaire, à condition que la traduction soit fidèle et ait été approuvée par l'évêque. Cependant, si à la fin de la messe, la communauté était occupée à réciter en commun d'autres prières, le célébrant dirait les prières de Léon XIII à voix basse avec le servant (décr. 2 juin 1916 ad 2).

b) Ces prières, d'après le décret de 1884, devaient se réciter après *toute* messe célébrée *sans chant*, *in fine* CUIUSQUE *missae* SINE CANTU *celebratae*. Toutefois, le jour de Noël, si on célèbre les trois messes consécutivement, on ne les dira qu'après la dernière, lorsqu'on quitte l'autel (décr. 30 avril 1889, n° 3705 et 10 mai 1895, n° 3855 ad 7), même, si après deux messes basses suit immédiatement la messe solennelle ou chantée, on les omettra (décr. 11 déc. 1896, n° 3936 ad 1). Si au contraire les trois messes ne se suivent pas immédiatement, on devra les dire chaque fois qu'on quitte l'autel. On appliquera la même règle le jour des morts.

(1) *N. R. Th.*, t. XVIII, 1886, p. 464.

L'expression *in fine cuiusque missae sine cantu celebratae* est par elle-même bien claire : il s'agit de toute messe où le célébrant ne chante pas ; toute messe basse, quel que soit le rite ou la dignité du jour, ou la solennité extrinsèque avec laquelle on célèbre, tombe sous la loi. En 1886 le nouveau texte communiqué aux Ordinaires portait comme titre : *Preces iussu Papae Leonis XIII in omnibus orbis ecclesiis post* PRIVATAE *missae celebrationem recitandae;* les mots *missae sine cantu* étaient donc remplacés par *missae privatae.* Quoique les deux expressions ne soient nullement synonymes et qu'actuellement les nouvelles rubriques distinguent entre la *missa lecta* et le *missa privata,* de ce temps-là cependant les deux expressions étaient prises dans le même sens, et généralement on a continué à considérer ces prières comme obligatoires après *toute* messe basse.

Cependant peu à peu certaines messes, quoique basses, furent à ce point de vue assimilées aux messes chantées ; et on peut omettre ces prières :

a) Après les messes conventuelles (décr. 7 déc. 1888, nº 3697 ad 7 et 19 janv. 1906, nº 4177 ad 1) ainsi que les messes qui peuvent leur être assimilées, telles que la messe qui suit la bénédiction des cierges, des cendres, des rameaux, respectivement au 2 février, le mercredi des cendres et le dimanche des rameaux, la messe des jeudi et samedi saints (MEMORIALE RITUUM. *Prooemium*), une messe d'ordination, une messe d'enterrement, etc.

b) Après la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois (décr. 8 juin 1911, nº 4271 ad 2).

c) Après les messes qui se célèbrent avec une certaine solennité extrinsèque comme la messe dite à l'occasion d'une première communion, d'une communion générale, d'un mariage (décr. 20 juin 1913) et aussi, d'après le R. P. RÆGY (*Manuel de Liturgie et Cérémonial selon le Rit Romain* t. 1 p. 280) une première messe, une messe de jubilé, de

paroisse, de communauté; certains même veulent étendre l'exemption aux messes dialoguées.

d) Après les messes suivies immédiatement d'une fonction sacrée, ou d'un pieux exercice, pour lesquels le célébrant reste à l'autel comme serait une bénédiction du Saint-Sacrement, un sacrifice de confrérie, etc., (*Ibid.*). Cependant, le fait de devoir distribuer la sainte Communion immédiatement après la messe n'est pas une raison suffisante pour pouvoir omettre ces prières; on dira dans ce cas ces prières immédiatement après le dernier évangile, et les prières dites, on distribuera la sainte Communion (décr. 2 juin 1916, ad 4).

Jos. Pauwels, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DE S. S. PIE XI.

Lettre a Son Éminence le Cardinal Dubois, archev. de Paris. **Le chant grégorien dans les communautés de religieuses carmélites** (*A. A. S.*, t. xvi, 1924, p. 458) (1).

Éminentissime Seigneur. — De vives instances Nous ont été faites de votre part, Éminence, ainsi que de la part de plusieurs autres personnalités, pour que Nous déclarions Notre pensée au sujet du chant grégorien en relation avec la récitation sans notes, dite *recto tono*, en usage aux Carmels de France, et ceci dans le but de faire cesser des doutes et des anxiétés qui se sont vérifiés à ce propos. Le désir de répondre adéquatement, autant qu'il dépend de Nous, à cette instance et à ce noble but, Nous a fait considérer :

a) que Pie X de s. m., par le *Motu proprio* 22 novembre 1903, faisait une prescription générale du chant grégorien dans les fonctions du culte;

b) que le même Pie X, par rescrit 12 octobre 1911, en réponse à la demande de quelque Carmel, accordait gracieusement ou ordonnait : « servetur consuetudo ab origine »;

(1) Le texte si clair de cette lettre suffit à la plupart de nos lecteurs. Ceux que la question intéresse spécialement, trouveront un commentaire détaillé dans la *Revue des Communautés religieuses*, 1925, p. 35, ss.

c) que les Constitutions primitives du Carmel prescrivent pour l'Office choral la récitation *recto tono* ou sans notes, et que rien n'a été modifié, à cet égard, par la récente (février 1924) révision des mêmes Constitutions de la S. Congrégation des Religieux ;

d) que l'exception (surtout si elle est très limitée) n'infirme pas la règle et que la spécialité de l'Office choral en usage aux Carmels est nécessairement très restreinte et isolée, assez justifiée d'ailleurs par le caractère même de toute la vie et profession de l'Ordre ;

e) que, rigoureusement parlant, il n'est même pas question d'une exception proprement dite, ne s'agissant pas, au fond, d'un chant différent du grégorien, mais d'une simple récitation ;

f) qu'enfin, dans quelques Carmels d'Espagne, le chant grégorien est en usage depuis quelque temps et que certains Carmels français semblent favorables à l'adopter aussi.

Pour toutes ces considérations Nous jugeons à propos de devoir déclarer et Nous déclarons ce qui suit :

I. Nous avons eu et n'avons aucune intention de donner des ordres précis, ni d'exprimer des désirs formels au sujet des usages choraux susdits reçus par les Carmels de France ou de n'importe quel autre pays, laissant libre chaque Carmel de se conformer à l'un ou l'autre usage selon que l'exigent les conditions locales.

II. Notre agrément pour l'usage du chant grégorien adopté par quelques Carmels, ne veut pas dire que la récitation *recto tono*, maintenue par d'autres, Nous soit moins agréée, car si Nous apprécions la conformité à la pratique commune de la liturgie, Nous apprécions aussi la fidélité aux traditions de famille légitimement reconnues et autorisées.

C'est vous dire, Éminence, les félicitations et les souhaits que Nous réservons à l'activité incessante que votre zèle, depuis de si longues années, consacre au triomphe du grégorien sur tous les autres chants dans les fonctions liturgiques.

C'est aussi vous dire avec quels sentiments de toute particulière bienveillance Nous accordons la Bénédiction Apostolique à vous, à votre Archidiocèse, à toute la France.

Du Vatican, le 12 octobre 1924.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

I. La dissolution du mariage légitime.

Dans l'*Ecclesiastical Review*, t. 72, 1925, p. 188, se trouve un décret du S. Office, très intéressant au point de vue de l'indissolubilité du mariage. En voici le texte :

Beatissime Pater,

Episcopus Helenensis ad pedes Sanctitatis Vestrae humillime provolutus, exponit : Die 30 Septembris 1919, apud... G. G. M., acatholicus non baptizatus, matrimonium iniit cum F. E. G., acatholica baptizata in secta anglicana, coram praecone haeretico, sectae anglicanae, proindeque absque ulla dispensatione obtenta. Die 4 novembris 1920, G. G. M. divortium civile a F. E. G. obtinuit. Nunc desiderat G. G. M. catholicam fidem amplecti et matrimonium inire cum puella catholica. F. E. G. novas nuptias iam iniit. Quapropter supplicat Sanctitati tuae ut dispensatio concedatur super vinculo naturali primi matrimonii.

Feria IV, die 5 novembris 1924, in Congregatione Generali S. R. et U. Inquisitionis proposito suprascripto supplici libello, attentis expositis praehabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi DD. Cardinales in rebus fidei et morum Generales Inquisitores decreverunt : « Consulendum SSmo. pro gratia dissolutionis vinculi naturalis primi matrimonii contracti a G. G. M. cum F. E. G. in favorem fidei ».

Insequenti vero feria V eiusdem mensis et anni, SSmus D. N. D. Pius divina Providentia Papa XI, in audientia R. P. D. Adsessori S. Officii impertita, habita de hac re relatione, resolutionem EE. Patrum adprobavit et petitam gratiam concedere dignatus est.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

L. ✠ S. Aloisius Castellano,
Supremae S. C. S. Off. Notarius.

1. Célébré en 1919 entre un infidèle et une protestante, ce mariage n'est pas nul du chef de disparité de culte (c. 1070, §2). Toutefois l'Ordinaire a dû prendre des informations sur la nature du consentement donné. Car parfois le mariage célébré devant le ministre protestant est entaché de nullité, provenant d'une condition contraire à l'indissolubilité du mariage (1). Dans le cas proposé, le soupçon de nullité pouvait naître d'autant plus facilement que le divorce a suivi de treize mois seulement le mariage (30 sept. 1919-4 nov. 1920). Mais l'Ordinaire présente le mariage comme valide et le S. Siège s'est placé dans la même hypothèse. — Il est assez étrange que ni la supplique, ni le décret ne fassent mention du baptême de G. G. M. L'annulation du mariage étant demandée en faveur de la partie certainement infidèle, il est évident qu'elle ne lui a été accordée

(1) GASPARRI, II², n. 860, ss. Cf. notre *Epitome*, II², n. 381, 1, 2°.

qu'après le baptême, car nous allons voir que le privilège Paulinien n'entre pas ici en ligne de compte. — Quelles conclusions légitimes peut-on tirer d'une pareille décision?

2. L'expression employée par le S. Office à la suite de l'Ordinaire « *vinculum naturale* » confirme l'opinion presque unanime des canonistes sur le caractère du mariage conclu entre un baptisé et un non-baptisé. Le lien n'est pas sacramentel, même chez le conjoint baptisé; il est purement « naturel » de part et d'autre (1).

3. Le Saint-Père déclare dissoudre le lien naturel du mariage conclu (et, nous le supposons, consommé) entre un baptisé et un non-baptisé. C'est un nouvel argument en faveur du pouvoir reconnu par plusieurs canonistes au Souverain-Pontife de dissoudre directement le lien matrimonial qui n'est pas *à la fois* sacramentel et scellé par l'acte conjugal (non ratum et consummatum) (2). — Le pouvoir de dissoudre le mariage, même sacramentel non consommé, est pleinement hors de conteste (c. 1119). — On sait que le Pape peut dissoudre le mariage contracté et consommé dans l'infidélité, même après le baptême des deux conjoints, aussi longtemps qu'il n'y a pas eu rapport conjugal après le baptême de l'un et de l'autre. Cela ressort clairement du privilège de Grégoire XIII, C. *Populis*, 25 janvier 1585 (3).

4. Puisque le Souverain-Pontife déclare explicitement *dissoudre le lien* naturel du mariage existant entre G. G. M. et F. E. G., cette décision ne constitue en aucune manière une application du privilège Paulinien. Elle n'en est pas même une déclaration. La solution du lien matrimonial en vertu du privilège Paulinien s'opère par *le nouveau mariage* du converti. Sur ce point il est inutile d'apporter des témoignages qu'on trouvera dans tout traité de morale ou de droit canon. A sup-

(1) On trouvera l'exposé des théories et d'abondantes références, p. ex. dans De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, I (4e éd.), n. 179 ou Vidal, *Ius canonicum*, V, n. 42. — (2) Cf. VIDAL, *Ius canonicum*, V. n. 637. — ARENDT, S. I., *Ephemerides theol. Lovanienses*, I, p. 183. — (3) Cf. c. 1125. — *Epitome*, II (2e édit.), n. 436, 3.

poser, car la supplique n'en fait pas mention, qu'un doute sérieux pesât sur le baptême de F. E. G., ce nouveau décret laisserait entière la discussion de l'étendue à donner aux mots : *in re dubia* dans le canon 1127. Il montrerait uniquement que le doute sur le baptême d'un des conjoints dans un mariage avec un infidèle dispose le Pape à faire usage d'un pouvoir, qu'il possède certainement. La décision a plus d'importance si le baptême de F. E. G. est regardé comme valide.

J. CREUSEN, S. I.

II. Condamnation de M. Bonaiuti.

Par décret du 30 janvier 1925, le prêtre Ernest Bonaiuti, déjà excommunié par décret du 26 mars 1924 (*N. R. Th.*, 1924, p. 630) est privé du droit de porter l'habit ecclésiastique. Le même décret ajoute la condamnation de toutes ses œuvres nouvelles, en particulier de la revue *Ricerche religiose* (*A.A.S.*, t. XVII, 1925, p. 69).

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Exemption de l'office canonial (*S. C. C., Ripana*, Servitii choralis, 13 ian. 1923. *A. A. S.* t. XVII, 1925, 20).

La charge de professeur confiée au théologal d'un Chapitre a soulevé plus d'une question d'interprétation des cc. 420 et 421. Dans la cause *Ripana* deux éléments nouveaux s'ajoutent aux difficultés résolues dans la cause *Rapollen.*, du 9 Juillet 1921 (Cf. ci-dessus, p. 101). Dans le Chapitre cathédral de Ripatransone, la charge de célébrer la messe conventuelle est attachée aux prébendes canoniales et n'est point rémunérée par une fondation spéciale. Aussi l'hebdomadaire absent, sauf quelques exceptions, doit-il payer un honoraire à celui qui célèbre à sa place. La S. Congrégation a jugé que le théologal, auquel a été confiée une chaire au séminaire régional, bien que légitimement exonéré de l'office d'hebdomadaire, doit pourtant s'acquitter du paiement de ces honoraires, comme ses collègues. En second lieu, elle a conclu à l'obligation pour le même théo-

logal d'être présent au chœur pendant la partie des vacances scolaires qui ne correspond pas au temps des vacances légitimes des membres du Chapitre. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Profès des vœux temporaires atteints d'aliénation mentale (S. Congr. des Religieux, rép. du 5 févr. 1925. — *A. A. S.*, t. XVII, 1925, p. 107).

Cum aliquando accidat ut Religiosus, vel Religiosa, perdurante triennio votorum quod ex praescripto can. 574 cuicumque professioni perpetuae aut solemni praemitti debet, in amentiam incidat, ita ut, elapso triennio, cum sui compos non appareat, ad professionem admitti nequeat, quippe qui actus huiuscemodi non sit capax, dubitatum est quid tali occurrente casu agendum sit.

Cum autem res in praxi non levis momenti videretur, Sacra Congregatio, praehabito voto plurium Consultorum, sequentia dubia Emorum Patrum iudicio subiecit :

I. — « Utrum Professus votorum simplicium in Ordine vel « in Congregatione, qui durante triennio amens evaserit, iudicio « medicorum etiam insanabiliter, possit, finito triennio, ad suos « vel ad saeculum remitti, an vero debeat in Religione retineri » ;

et quatenus negative ad primam partem, affirmative ad secundam :

II. — « Qualis sit praedicti Religiosi conditio iuridica, et ad « quid teneatur Religio in casu ».

Porro Emi Patres Sacrae Congregationis Sodalium Religiosorum Negotiis praepositiae, in plenario coetu habito ad Vaticanum die 28 novembris 1924, re mature perpensa, respondendum censuerunt :

« Ad I : *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam ».

« Ad II : Religiosus de quo agitur in dubio I, pertinet ad Religionem in eo statu in quo erat quando mente captus est, et Religio tenetur erga eum ad eadem officia ad quae tunc tenebatur ».

Facta autem de omnibus relatione Sanctissimo Domino Nostro Pio divina Providentia PP. XI, in audientia habita ab infrascripto P. Abbate Secretario die 30 novembris 1924, Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum approbare et confirmare dignata est.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 5 februarii 1925.

C. Card. Laurenti, *Praefectus.*
Maurus M. Serafini, Abb. O. S. B., *Secretarius.*

Le principe qui a dicté cette réponse de la S. Congrégation se trouve dans les cc. 637 et 647 § 2, 2°. Une fois admis à la profession ou, plus exactement, dès que les premiers vœux ont été prononcés, un religieux ne peut plus être renvoyé dans le monde pour cause d'infirmités. Cette règle comporte une seule exception, à savoir le cas où le religieux aurait frauduleusement dissimulé cette infirmité à son entrée en religion. Le dol motive alors la rescision du contrat de la part de l'Institut lésé. Bien plus, si le religieux avait été admis à cause de cette erreur, l'acte même d'admission est entaché de nullité (c. 542, 1°).

On comprend cependant le doute soulevé par la situation juridique d'un religieux atteint d'aliénation mentale, surtout incurable, au cours de sa profession temporaire. Le temps de celle-ci écoulé, il n'est plus lié à l'Institut et s'il venait à guérir, il aurait toute liberté, au point de vue canonique, de rentrer dans le monde. Incapable d'autre part de contracter de nouvelles obligations, comment reste-t-il membre de l'Institut? Pour comprendre la solution donnée, on pourrait utilement comparer la situation du malheureux aliéné avec celle des religieux-soldats pendant le service militaire. Leurs vœux ont cessé de les obliger le jour même de leur entrée au service. Ils ne cessent pas pour autant d'appartenir à l'Institut. Ils en gardent tous les privilèges. Sans motif grave, les supérieurs ne peuvent les renvoyer. S'ils avaient besoin d'un soutien matériel, l'Institut devrait le leur fournir. A plus forte raison le lien contracté dans la profession entre l'Institut et le religieux atteint ensuite d'aliénation mentale continue-t-il à subsister

dans les effets qui ne sont pas incompatibles avec l'état du malade. Si celui-ci ne peut prendre de nouveaux engagements, il n'a renoncé à aucun moment à faire partie de l'Institut. Les cc. 637 et 647 défendent aux supérieurs de le renvoyer ou de lui interdire la rénovation de ses vœux à cause de son infirmité. La conclusion se trouve dans la réponse de la S. Congrégation (1).

Si le religieux se rétablissait complètement, quand pourrait-il être admis à la profession perpétuelle? Supposons que la folie ait été caractérisée un an et demi après la première profession, devrait-il attendre au moins un an et demi, pour compléter le triennat? On pourrait le croire, à prendre rigoureusement les termes de la réponse au second doute. Mais une distinction paraît s'imposer.

La condition juridique, dit la réponse, est celle du moment où il a été atteint d'aliénation mentale. Plus rigoureusement encore : il appartient à l'Institut dans la condition où il se trouvait alors. Il était alors profès des vœux temporaires. Mais sa situation au moment de la guérison nous paraît très différente d'après le temps pour lequel il avait prononcé ses vœux et la durée de profession temporaire écoulée quand il revient à la santé.

S'il avait prononcé ses vœux pour trois ans ou déjà renouvelé pour la seconde fois ses vœux annuels, au moment de la guérison le triennat de vœux temporaires requis par le droit commun pour la profession perpétuelle serait écoulé. L'admission immédiate à la profession perpétuelle ne souffrirait donc pas d'obstacle, du moins de ce chef. S'il n'avait prononcé de vœux que pour un an, ou renouvelé une seule fois cette profession annuelle, au moment de sa guérison il appartient à l'Institut dans la condition des profès d'un ou de deux ans ; il doit donc renouveler encore deux ou une fois ses vœux annuels, avant de pouvoir être admis à la profession perpétuelle.

Mais, si les supérieurs ne peuvent refuser l'admission à une

(1) Nous avions ainsi résolu le cas dans *Religieux et Religieuses*, 3e éd., n. 274.

nouvelle profession, il pourra se faire que le religieux ait l'obligation *morale* de demander spontanément à quitter l'Institut. Dans certains cas, où l'obligation serait douteuse, le confesseur pourrait donner le conseil de rentrer dans le monde. On agirait de la sorte si la vie religieuse créait par ses obligations mêmes un grave danger de rechute ou bien si le sujet, apte à mener une vie vraiment chrétienne dans le monde et même à y faire du bien, était probablement incapable désormais de remplir convenablement les obligations de la vie religieuse ou devait imposer, sans compensation particulière, de lourdes charges à l'Institut. Il ne faudra pourtant pas oublier qu'un infirme, portant courageusement son épreuve, est pour la communauté qui l'abrite une source de bénédictions. Le conseil à donner au malade dépendra donc autant de ses dispositions morales que des conditions dans lesquelles il rentrerait dans le monde. J. Creusen, s. i.

TRIBUNAL DE LA ROTE.

Pour l'année 1924, la Rote nous donne la partie dispositive, c'est-à-dire la sentence portée dans quarante-huit procès, sans compter le classement de quelques causes par défaut d'acte nouveau dans la procédure. Quarante-deux de ces procès avaient pour objet la validité du lien matrimonial, dont la nullité a été admise dans vingt-sept cas soit en première instance, soit en appel. L'obstacle le plus fréquent à la validité de ces mariages est, comme toujours, le défaut de liberté, la contrainte morale exercée aux dépens de l'une ou l'autre partie. Quatorze mariages ont été déclarés nuls de ce chef. Les procès en nullité pour impuissance semblent croître en nombre; ce motif a fait déclarer la nullité dans cinq cas. Souvent aussi l'on demande une déclaration de nullité parce que le consentement aurait été vicié par une condition contraire aux propriétés essentielles du mariage. Ce motif est souvent difficile à prouver. Cinq fois sur sept, la Rote n'a pas cru devoir l'admettre (*A. A. S.*, t. xvii, 1925, p. 74).

Bulletin de droit canonique

1. Après comme avant la promulgation du Code, les canonistes de langue allemande publient sur le droit canonique d'excellents ouvrages en langue vulgaire. Le clergé hésite-t-il là plus qu'en d'autres pays à utiliser les livres écrits en latin? Rencontre-t-on en Allemagne et en Autriche beaucoup plus qu'en France et en Belgique des laïcs cultivés, des juristes surtout, qu'intéresse le droit de l'Église catholique? Quoi qu'il en soit, les spécialistes et les professeurs ne croient pas s'imposer un travail inutile en publiant, en langue allemande, des manuels complets ou des traités spéciaux très érudits et souvent très développés. Le Dr Haring a donné l'an passé une troisième édition de son Traité élémentaire du droit ecclésiastique catholique (1), remanié d'après le Code de droit canonique.

C'est un exposé synthétique de l'ensemble du droit actuel de l'Église d'après l'ordre souvent adopté dans les *Institutions* et que l'auteur n'a pas cru devoir modifier. Après une introduction où l'on expose les notions juridiques et théologiques ainsi que le droit public externe de l'Église, deux chapitres sont consacrés aux sources du droit. Le corps de l'ouvrage se divise en deux parties : la constitution de l'Église et son gouvernement; dans celle-ci sont traités successivement le magistère, l'exercice du pouvoir d'ordre auquel se rattache le mariage, le pouvoir administratif, l'exercice du pouvoir judiciaire et coercitif. L'exposé débute généralement par le développement historique de l'institution juridique; les prescriptions principales sont brièvement énoncées, puis commentées surtout au moyen de l'ancien droit.

L'expérience de vingt-cinq années d'enseignement et la préparation de nombreux travaux sur des parties spéciales du droit assurent à ce manuel une réelle valeur scientifique. Partout on remarque le professionnel du droit, le professeur et l'érudit. On pourra discuter telle ou telle opinion; jamais on n'éprouve la pénible impression que donnent les à peu près, les confusions, les erreurs auxquels ne peuvent échapper ceux qui écrivent semblables ouvrages sans avoir acquis la formation juridique indispensable et fréquenté assidument la littérature du sujet. Le droit civil-ecclésiastique d'Allemagne et d'Autriche est constamment ajouté aux prescriptions du droit commun et rend l'ouvrage particulièrement utile au clergé de langue allemande. La bibliographie est abondante et bien utilisée, mais à de rarissimes exceptions près, exclusivement composée de travaux en allemand. On ne rencontrera pas P. Fournier au chapitre des sources, ni

(1) Dr J. B. Haring, *Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes.* Dritte, nach dem Codex J. C. umgearbeitete Auflage. — Graz, Moser (J. Meyerhoff), 1924, 23 × 16 cm, xii-1038 p. Prix : 17 Mk. (or).

De Smet ou De Becker dans le traité du mariage, ni le *De iure Regularium* de Piat, ni le *De religiosis* de Vermeersch, etc. Nous voulons croire que cet ostracisme n'a rien d'intentionnel.

2. A côté des nombreux ouvrages destinés aux étudiants ou au clergé paroissial, on est heureux de rencontrer des traités plus scientifiques écrits à l'intention des professeurs et des prêtres qui veulent approfondir l'étude du droit. C'est à ceux-ci que s'adressera le R. P. Lijdsman, c. ss. r. dans un commentaire détaillé dont il nous donne le premier volume (1). Il est divisé en trois parties : les notions générales du droit canonique, ses sources formelles et ses sources matérielles.

L'ouvrage se distingue par une doctrine juridique sûre et clairement proposée, par une information abondante puisée dans les meilleurs traités généraux et spéciaux sur le droit en général et le droit ecclésiastique en particulier. Bien que l'auteur ait consciencieusement étudié et confronté les diverses opinions en présence sur les notions fondamentales du droit canonique et les sources dont il procède ou dont il dépend, l'exposé n'a rien de confus, ni d'embarrassé. L'érudition n'a pas nui à la clarté des idées.

On peut encore citer en note les étymologies d'Isidore ou de saint Thomas, mais elles ne méritent peut-être plus de figurer dans le texte à côté des résultats donnés par la philologie moderne; le R. P. a d'ailleurs consulté les philologues plus et mieux que ne le font la plupart des canonistes. — Peut-on diviser le droit canonique en *commun* et *spécial* d'après son application « prout regulam ordinariam statuit, aut aliquam exceptionem a regula, v. g. privilegium » (p. 17), sans tenir compte d'une autre division proposée ou plutôt insinuée dans le Code, p. ex. au c. 656? — Aux étudiants des facultés de droit canonique la terminologie du Code offrirait une ample matière de travaux utiles et dont plusieurs ne dépassent point les capacités d'un futur bachelier. Il suffit de voir les doutes soulevés par le sens des mots praeceptum, acatholici, matrimonium *ratum*, etc. — La définition de la théologie morale et de la théologie ascétique appellerait bien quelques réserves; mais ce n'est pas le moment de la discuter. — Nous n'avons pas rencontré dans les notes Stutz, *Der Geist des Codex J. C.*, qui eût complété utilement l'exposé des termes : *ius ecclesiasticum, canonicum*, etc. et nous espérons que les travaux si originaux de P. Fournier sur les collections canoniques seront utilisés plus fréquemment et par information personnelle, quand l'*Introductio* paraîtra en seconde édition. On peut lui prédire ce succès à coup sûr.

3. Le livre II du Code, exception faite de la deuxième partie *de Religiosis*, fait l'objet d'un bon exposé systématique, écrit par le professeur

(1) B. Lijdsman, c. ss. r., Dr i. c., *Introductio in ius canonicum cum uberiori fontium studio*. Vol. I. Hilversum, societas editrix olim P. Brand, 1924, 24 × 16 cm, VIII-163 p. Prix : 4.75 fl.

N. Hilling (1) et destiné, semble-t-il, à faire partie d'une collection de monographies sur le Code (Préface). Après une introduction, donnant les notions générales, l'ouvrage est divisé en trois livres. Quelques pages exposent les conditions et la nature de la personnalité juridique dans l'Église, de l'état laïc et de l'état ecclésiastique. Dans un second livre, l'auteur étudie d'une manière développée les degrés de la hiérarchie d'ordre et de la hiérarchie de juridiction. Onze pages consacrées aux associations de fidèles composent le troisième livre.

S'écartant de l'ordre du Code, N. Hilling prend comme principe de division dans l'exposé de la hiérarchie de juridiction, les offices de la hiérarchie ordinaire, les offices des territoires de mission, la constitution et l'action des synodes. Le maintien de cette conception se justifie suffisamment dans un traité systématique et séparé. Des introductions historiques développées et exactes, un exposé clair et facile, une doctrine juridique toujours en contact avec la vie intérieure de l'Église, tels sont les principaux mérites de cet excellent manuel. On voudrait que la bibliographie fût moins exclusivement composée d'ouvrages de langue allemande.

L'auteur a raison de ne pas comprendre la craniotomie dans l'avortement, comme cause d'irrégularité ; il est indubitable qu'exercée sur le fœtus vivant, elle constitue un meurtre et est frappée de la même sanction (p. 35). — Les motifs apportés par Hilling (p. 40, note 2) pour nier la faculté de dispenser des irrégularités en cas urgents (c. 990, § 2) en dehors du sacrement de pénitence ne sont pas du tout convaincants.

4. Depuis un siècle les Congrégations religieuses se sont tellement multipliées et leur activité a pris des développements si considérables que des travaux d'ensemble sur la vie religieuse deviennent de plus en plus difficiles. Ils devront être préparés par de bonnes monographies, d'une information suffisamment complète et vraiment sûre. Tel est l'ouvrage de H. K. Wendlandt sur les Ordres et Congrégations de femmes en Prusse de 1818 à 1918 (2).

C'est un fait peu banal qu'un livre écrit par un théologien protestant à la gloire des religieuses catholiques. A cause de son but, la *N. R. Th.* ne fait pas le compte-rendu des livres écrits par des hétérodoxes ; le caractère de l'ouvrage de M. Wendlandt a conseillé cette exception.

L'auteur se propose par une histoire sincère et fortement documentée de l'activité déployée en Prusse par les religieuses pendant le dernier siècle

(1) Dr N. Hilling, Prof. f. Kirchenrecht in Freiburg i. B. *Das Personenrecht des Codex iuris canonici*. Paderborn. Schöningh, 1924. 24 × 16 cm, IX-272 p. Prix : 4,80 Mk. — (2) H. C. Wendlandt, *Die weiblichen Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preussen von 1818 bis 1918*. Paderborn, Schöningh, 1924, 24 × 16 cm, X-532 p. Prix : 9 Mk.

de contribuer à la paix religieuse et au rapprochement, dans la vérité, de tous ceux qui aiment Jésus-Christ. Son entreprise a été soutenue par la collaboration d'un grand nombre d'Instituts religieux qui lui ont fourni tous les renseignements désirables et par l'approbation de plusieurs prélats. D'illustres bienfaiteurs catholiques et protestants ont contribué à couvrir les frais de composition et d'édition.

Dans la première section, Wendlandt résume la législation actuelle sur la vie religieuse. Cinq autres sections sont consacrées à l'histoire et à l'exposé de la situation actuelle des religieuses hospitalières et enseignantes, de celles qui se dévouent aux œuvres sociales ou aux missions lointaines, enfin des contemplatives. Dans la septième et dernière section on trouve un tableau géographique de la répartition des maisons religieuses en Prusse pendant le dernier siècle de ce royaume.

D'après des informations forcément incomplètes, le royaume de Prusse comptait, en 1918, 2406 moniales réparties en 57 monastères, 29723 religieuses de droit pontifical appartenant à 41 Congrégations et vivant dans 2231 communautés. La plupart (25979) se consacrent au soin des malades ; malgré le monopole de l'enseignement, on en trouvait cependant 1901 dans 89 établissements d'instruction. C'est Cologne qui compte le plus de moniales et Breslau qui a le plus de religieuses à vœux simples. A ces Instituts approuvés à Rome, il faut ajouter 21 Congrégations diocésaines avec 5725 membres. On trouvera dans le livre analysé ci-dessus les détails les plus circonstanciés sur les Constitutions et les œuvres de tous ces Instituts.

Écrit avec un rare souci d'impartialité et même avec une sympathie visible pour l'admirable activité des religieuses, l'ouvrage de Wendlandt est encore très intéressant par l'abondance des renseignements donnés sur tant de familles religieuses. La plupart des Instituts dont il s'occupe sont établis également hors d'Allemagne et dès lors leur histoire, l'exposé statistique de leur développement et de leurs œuvres présentent un intérêt très général.

L'inspiration de cette œuvre est si chrétienne, sa valeur scientifique si réelle, qu'on peut la recommander au clergé et aux communautés religieuses, ce que nous faisons très sincèrement.

5. La législation du sacrement de mariage fait avec celle de la vie religieuse l'objet des travaux les plus nombreux sur le Code. Parmi les plus récents, citons le traité pratique du P. Farrugia (1), le commentaire détaillé du P. Vidal (2) et une étude de M. le Chanoine De Smet dans les *Ephemerides Lovanienses* (3).

(1) Nic. Farrugia, o. s. a., *De matrimonio et causis matrimonialibus* tractatus canonico-moralis iuxta Codicem iuris canonici. — Taurini-Romae, Marietti, 1924. 18×11 cm, VIII-564 p. Prix : 18 lires. — (2) Wernz Vidal, s. i., *Ius canonicum*, T. V. *Ius matrimoniale*, Romae, Universita gregoriana, 1925, 25×16 cm, XVI-868 p. Prix : 50 frs. — (3) A. De Smet, *Recentiores*

Sous un format commode, le P. Farrugia donne un bon commentaire littéral du Code et l'exposé des problèmes de théologie morale concernant la réception du sacrement, l'usage du mariage, les obligations des époux.

Il a suivi l'ordre du Code sauf sur un point. A la notion du mariage, il rattache les vices du consentement dont le Code ne parle qu'après les empêchements. Dès lors qu'il ne s'attachait pas rigoureusement à l'ordre législatif, il nous semble que le R. P. aurait pu expliquer les dispenses après le chapitre sur la forme solennelle. Au cas où son traité deviendrait classique, il y aurait à cette modification un réel avantage pour les élèves. Les questions controversées et les difficultés du texte du Code sont presque toujours indiquées, bien que très rapidement parfois, ce qui s'explique par le caractère de l'ouvrage. L'auteur a extrait des documents du Saint-Siège un certain nombre de renseignements pratiques, destinés à faciliter la tâche des Ordinaires ou des curés. Ce sont des formules de suppliques ou de dispenses, des règles pour apprécier la certitude de la mort du conjoint disparu, du baptême reçu dans une secte hérétique, des renseignements d'ordre liturgique, etc. Sur la notion d'impuissance, le R. P. se rallie à la théorie d'Antonelli qui ne nous paraît fondée ni sur des arguments intrinsèques suffisants, ni sur les documents du Saint-Siège. Au contraire, ses conclusions au sujet du divorce civil sont à la fois très fermes et très modérées; elles cadrent tout-à-fait avec les principes et la pratique les plus communément admis en France et surtout en Belgique et codifiés dans le dernier Concile de Malines (art. 81).

L'œuvre du P. Vidal a un caractère bien différent. C'est le très beau traité du P. Wernz, remanié avec le plus grand soin pour le mettre d'accord avec le Code. Le professeur de l'Université Grégorienne n'a pas épargné sa peine pour augmenter encore la valeur de l'ouvrage de son illustre prédécesseur. L'ordre a été modifié pour suivre de plus près le Code. Dans les notes on trouvera l'exposé des controverses récentes et leur discussion par un canoniste très averti. La collaboration de l'auteur à la rédaction de la nouvelle législation et ses rapports avec les Congrégations romaines ne contribuent pas peu à augmenter l'autorité de ses interprétations, souvent très fouillées.

Dans un ouvrage aussi volumineux on souhaiterait des introductions historiques, non pas toujours plus développées, mais parfois mieux établies grâce à l'utilisation plus abondante des travaux modernes sur ces questions. La suppression de l'excellent commentaire donné par le P. Wernz au chap. *Tametsi* paraîtra à plusieurs constituer une lacune regrettable dans un traité du mariage aussi développé. L'étude de la législation du Concile de Trente restera encore pendant quelques années indispensable aux professeurs

variationes et controversiae in re matrimoniali dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, I. 1924, pp. II. — 1925, pp. 54-66.

et aux élèves de l'enseignement supérieur, auxquels l'ouvrage du P. Vidal est surtout destiné.

On peut se demander si l'exposé n'eût pas gagné beaucoup en clarté par l'introduction dans le texte d'une grande partie des notes. Très développées et très savantes, celles-ci contiennent souvent la discussion approfondie des notions ou des principes exposés dans le texte; leur place y serait tout indiquée.

En deux articles des *Ephemerides Lovanienses*, M. le Chan. De Smet a examiné les principales discussions qui ont surgi depuis le Code entre ses meilleurs commentateurs ainsi que l'état actuel des solutions données aux textes les plus controversés. Il a complété cet exposé par le résumé, l'analyse ou les applications des documents les plus récents du S. Siège en cette matière (1). On devine aisément l'utilité d'une pareille étude. Elle permettra aux professeurs et aux prêtres occupés dans le ministère de compléter et de préciser leurs connaissances dans un traité à la fois si difficile et d'usage si fréquent. Nous voudrions relever quelques solutions assez importantes données par le P. Vidal et M. De Smet.

Un prêtre appelé au chevet d'un moribond qui devrait valider son mariage ou le contracter pour mettre fin au concubinage peut se trouver arrêté par la nécessité de dispenser d'un empêchement public de sa nature. Comme simple confesseur, il ne peut dispenser qu'au for interne sacramentel. Le P. Vidal *o. c.*, n. 428, note 93 suggère cette solution commode : après avoir obtenu du pénitent l'autorisation de traiter avec lui de cet empêchement en dehors de la confession, le confesseur le dispensera de la forme solennelle; puis assistant au mariage comme simple prêtre, il pourra, en cette qualité, dispenser en dehors du for sacramentel même d'un empêchement public (Cf. cc. 1044, 1045). — De Smet admet sans hésitation que l'empêchement de disparité de culte (c. 1070, § 1) atteint les fidèles qui, baptisés dans l'Église catholique, ont été élevés en dehors d'elle, dans l'hérésie, etc. (*Eph. Lov.*, 1924, p. 564); le P. Vidal hésite, mais semble favorable à la même interprétation (*o. c.*, n. 265), que nous croyons théoriquement seule admissible. — Vidal (*o. c.*, n. 274) admet contre De Smet (*Eph. Lov.*, 1924, p. 576) que la dispense de l'empêchement de disparité de culte continue à comporter pour la partie fidèle la dispense des empêchements dont la partie infidèle est affranchie.

L'empêchement d'honnêteté publique (c. 1078) lierait les infidèles après

(1) Signalons à nos lecteurs la réédition de l'ouvrage de M. De Smet; *Le mariage chrétien* (Bruges, Beyaert, 1924. In 8°, xii-180 p. 6 fr.). Tous les curés devraient le consulter pour leur prédication sur le mariage et l'instruction à donner aux fiancés; ils agiront mieux encore en le faisant lire surtout par ceux qui se préparent au mariage ou qui sont depuis peu entrés dans cet état.

leur conversion. Le P. Vidal est plus affirmatif (*o c.*, n. 383) que M. De Smet (*Eph. Lov.*, 1924, p. 578). — Le P. Vidal (*o. c.*, n. 515) n'accorde aucune probabilité intrinsèque à l'opinion qui autorise le mariage, sans l'assistance du prêtre compétent, aux fiancés empêchés, par exemple, par la loi civile de célébrer le mariage civil et par là même d'obtenir la présence du curé ; M. De Smet est moins affirmatif, bien qu'il n'ose pas recommander cette manière d'agir (*l. c.*, 1924, p. 561). Sans hésiter, les deux auteurs nient que le mariage contracté validement entre un hérétique et un infidèle puisse bénéficier du privilège paulinien (*Ius can.*, v n. 631, note 55. *Eph. Lov.*, 1924, p. 509). — On s'étonnera de voir le canoniste romain éprouver tant de difficultés à se rallier à l'opinion aujourd'hui commune parmi nous sur la nature du divorce civil, puis, après une explication un peu embarrassée, renvoyer brusquement au Concile de Malines où sa théorie est, en réalité, contredite.

6. Le manuel élémentaire de droit criminel (1) écrit par J. Latini pour les élèves de la faculté de droit au séminaire romain ne rentre pas directement dans l'objet de nos bulletins de droit canonique. Il est pourtant assez naturel de le signaler ici, puisque les notions et les principes du droit naturel sont une des sources du droit ecclésiastique.

Après des prolégomènes sur le caractère social du châtiment, son évolution et les notions les plus générales du droit criminel, l'auteur examine en deux sections le délit et la peine. On voit immédiatement que c'est la division adoptée dans les deux premières parties du Code, livre v.

L'exposé très clair et très systématique de J. Latini sera utilement consulté par les étudiants ecclésiastiques au cours de droit naturel ou au cours de droit canonique. Il aiderait à mettre en lumière les modifications imposées aux notions de délit ou de loi pénale et aux applications de ces lois, par le caractère et le but de l'Église.

J. Creusen, s. i.

Bibliographie

J. Van der Mersch. **Tractatus de gratia divina.** 2e éd., Brugis, Beyaert, 24 × 16 cm, xv-391 p. Prix : 25 frs.

La première édition de cet ouvrage a été reçue avec trop de faveur pour que la seconde se doive recommander beaucoup. Ce traité de la grâce est d'une structure vigoureuse et parfaitement ordonnée. Les notions fondamentales sont établies dès l'abord et les erreurs rapidement résumées dans

(1) Sac. Jos. Latini. *Iuris criminalis philosophici summa lineamenta*, ad usum scholarum facultatis iuridicae pontificii seminarii romani. Taurini-Romae, Marietti, 1924, 21 × 13 cm, viii-209 p. Prix : 8.50 lires.

l'introduction. Sur le terrain ainsi déblayé nous voyons s'élever une à une les thèses fortement soutenues d'arguments théologiques, rationnels et patristiques. Il est clair que l'auteur n'a pas voulu s'attacher surtout à présenter une synthèse aux éléments intimement liés entre eux et pénétrés par la force d'une idée centrale, mais qu'il a eu davantage le souci de faire valoir la vigueur individuelle de chaque thèse. Sa longue expérience lui aura dicté cette méthode. Beaucoup lui sauront gré aussi d'avoir traité la théologie si catholique de Marie Médiatrice de toute grâce et d'en avoir pieusement groupé les preuves. La clarté et le sérieux de l'ouvrage, ses citations patristiques nombreuses et sa documentation en font un livre de grande valeur et de bon conseil. E. Mistiaen, s. i.

Simon (Hadrianus) c. ss r. **Praelectiones biblicae ad usum scholarum**. Novum Testamentum, vol. I. Introductio et Commentarius in quatuor Iesu Christi Evangelia. 2e éd., Taurini, Marietti, 1924. Prix : 35 Lires.

Rien n'est plus malaisé à faire qu'un manuel : abréger et condenser sans rien omettre d'essentiel ; schématiser, clarifier les problèmes sans les fausser ni les amoindrir ; mettre en relief les résultats, les conclusions, tout en donnant le sentiment de la méthode qui les découvre ; oser affirmer nos légitimes certitudes historiques tout en sachant ailleurs nuancer la position de ses thèses selon leur degré exact de probabilité ; toutes ces qualités — et bien d'autres encore — sont requises de quiconque entreprend de rédiger un manuel. Le P. Simon a-t-il réussi à concilier des exigences si opposées?

Son ouvrage a certes une réelle valeur scientifique et pédagogique ; il est clair, précis, bien ordonné, solide, appuyé sur une étude sérieuse des travaux anciens ou modernes. L'auteur n'a pas visé à l'originalité — le plan de son livre est calqué sur le plan très didactique du manuel de Vigouroux et Brassac —, mais il excelle à présenter brièvement et méthodiquement la marche d'une preuve, l'état d'une question. Partout il manifeste le même jugement droit et modéré qui lui a fait choisir avec raison, comme principal guide dans l'étude des Évangiles, le pénétrant exégète qu'est Maldonat.

Néanmoins le P. Simon ne nous semble pas avoir évité les écueils, qui d'avance menaçaient son entreprise. Les lacunes sont nombreuses ; la question synoptique est traitée de façon superficielle ; le tableau des caractères individuels de chaque évangéliste, qui eût pu être si suggestif et si bienfaisant, est resté terne, pâle ; la description de la Palestine contemporaine est très insuffisante, surtout en ce qui concerne les idées régnantes. En général l'exposé nous a paru trop dogmatique, trop extérieur ; l'auteur est préoccupé d'imposer des conclusions aux esprits, plutôt que de montrer celles-ci se dégageant de l'histoire, avec les nuances diverses de

certitude ou de probabilité que les documents comportent. Le P. Simon est professeur dans un scolasticat espagnol, parmi des esprits plus portés, par tempérament, au dogmatisme de la métaphysique qu'à la souplesse de l'histoire. En pareil milieu n'importait-il pas d'insister spécialement sur la méthode, de viser instamment à donner aux étudiants le sens de la vraie recherche historique? J. Levie, s. i.

A. Médebielle, des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (de Betharram). **L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament**. Vol. I. L'Ancien Testament. Rome, Institut biblique pontifical, 1924, 308 p.

Les études de théologie biblique sont rares parmi nous; l'Ancien Testament surtout a été, de ce point de vue, trop négligé. Il faut savoir gré au P. Médebielle d'avoir entrepris semblables recherches et reconnaître que sa tâche était ardue, vu l'absence presque complète de prédécesseurs catholiques. Il y a dans son livre beaucoup d'érudition, une connaissance étendue de la bibliographie du sujet; mais nous devons avouer qu'il n'a pas répondu à toute notre attente. Ce qui en fait le sujet propre, l'étude théologique des concepts de satisfaction et surtout d'expiation dans l'Ancien Testament, nous a paru noyé dans les développements accessoires, dans les considérations préparatoires d'authenticité, d'exégèse ou d'antiquités religieuses; n'a-t-on pas eu tort de vouloir faire un volume de ce qui eût pu être condensé en un article? Dans la première partie, la description minutieuse des divers rites sacrificiels eût formé un chapitre utile d'un manuel d'antiquités religieuses; mais que de détails restaient étrangers au sujet traité. La seconde partie étonne par son manque d'unité, de synthèse; un effort soutenu de composition plus rigoureuse, soit logique, soit chronologique eût, pensons-nous, élagué bien des développements et mieux éclairé les points essentiels. Et peut-être alors serait mieux apparue la nécessité d'éclairer ces points essentiels par l'ensemble des idées religieuses d'Israël; la conclusion y eût gagné encore en intérêt et en valeur. Cette conclusion est du reste la meilleure partie du livre, rapide, nette, utile. J. Levie, s. i.

Ach. Van der Heeren, s. t. d. **Psalmi et cantica explicata in ordine ad Recitationem Breviarii**, 3e ed. Brugis, C. Beyaert, 1924.

Lors de la réforme du Bréviaire les commentaires du Psautier ont abondé; parmi eux celui de M. Van der Heeren a pris d'emblée une des premières places; il est pratique et immédiatement adapté à la prière liturgique; il est à la fois simple, solide et sérieux; mieux que les ouvrages similaires il indique les diverses applications des psaumes faites par l'Église aux fêtes de l'année. Aussi vient-il de paraître en une troisième édition qui, certainement, sera suivie d'autres encore. J. L.

John Donovan, s. i. m. a. **The Logia in Ancient and Recent Literature.** Cambridge, Heffer, 1924, 44 p. Prix : 2 sh.

Cette étude monographique du mot « logia » sera lue avec intérêt par tous ceux qui abordent la question de l'authenticité des Évangiles. Écrite avec beaucoup d'érudition et de soin, elle nous trace l'histoire du vrai sens de « λογια » depuis Hérodote. Signalons comme contribution fort intéressante l'exposé des « βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια » de Justin le Martyr et des « λόγια κυριακά » de Papias, par lequel l'auteur justifie l'interprétation traditionnelle contre celle de Schleiermacher. F. S.

J. Salsmans, s. i. **Droit et Morale,** déontologie juridique. Préface de M. É. Vlieberg. Bruges, Beyaert, 1925, 22×15 cm, 237 p.

Les deux éditions flamandes de l'excellent ouvrage du P. S. ont obtenu un légitime succès; nous ne doutons pas que l'édition française ne soit aussi bien accueillie : elle répond d'ailleurs à un vrai besoin. L'auteur s'adresse avant tout aux avocats, notaires, avoués, magistrats, et leur expose d'une façon claire et précise, sans se servir d'une terminologie scolastique peu accessible aux non-initiés, les problèmes que pose à la conscience l'application des lois civiles. Il a toujours soin de donner à son livre un caractère concret et pratique et d'appuyer son enseignement à la fois sur l'interprétation la plus commune du droit civil et sur les doctrines traditionnelles des principaux théologiens. La première partie traite des principes généraux de la morale, la deuxième de la propriété, des contrats et des successions, la troisième des devoirs professionnels, notamment en ce qui concerne les causes douteuses et l'application des lois mauvaises telles celles touchant le divorce.

Ce livre ne sera pas moins utile aux prêtres qui ont, dans leur ministère, à donner des conseils ou à trancher des cas de conscience sur ces délicates matières. E. Hocedez, s. i.

R. P. Edouard Hugon, o. p... **Réponses théologiques** à quelques questions d'actualité. 3e éd. Paris, Téqui, 1924, 18×11 cm, vi-284 p. Prix : 5 fr.

Ce livre réunit diverses études publiées dans la *Revue thomiste* sur la notion de hiérarchie, l'analyse de l'acte de foi, la foi et la Révélation, les concepts dogmatiques, l'état des âmes séparées. Écrit avec la clarté et la sûreté de doctrine qui distinguent le R. P. H., cet ouvrage sera bien accueilli, non seulement par les spécialistes mais aussi par le public cultivé auquel il est principalement adressé. E. Hocedez, s. i.

C. Quiévreux. **Le Poème de l'Amour éternel.** Paris, Lethielleux, 19×14 cm. Prix : 7 fr.

« L'Amour de Dieu pour l'homme a-t-il réalisé ses fins? » L'auteur veut donner autant une preuve métaphysique de l'Amour de Dieu, qu'une démonstration réelle, en quelque sorte d'universelle expérience : c'est la tendresse éternelle de Dieu pour sa créature de choix vue et sentie dans l'œuvre divine, sous toutes ses formes. L'auteur a su enchasser avec art, dans un exposé parfois abstrus, les plus belles pages des grands mystiques. Notons que ce livre profond et original est par endroits d'une lecture bien difficile. C. I.

Mystica Isagoge, hoc est Brevis totius Mysticae Theologiae Synopsis seu prima pars tomi primi Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae, auctore P. Fr. Joseph a spiritu sancto, carmelitarum excalceatorum congregationis Hispaniae Generali. Editio sexta ad antiquas editiones, collatis auctoritatibus a Fr. Anastasio a s. paulo... accuratissime exacta. Brugis, Beyaert, 25×17 cm, viii-136 p. Prix : 12,50 fr.

Une belle œuvre que cette « *Mystica isagoge* » d'un maître de l'école mystique carmélitaine. Résumé clair et succinct de la vie spirituelle à toutes ses étapes; doctrine traditionnelle, appuyée sur l'autorité des meilleurs docteurs mystiques, exposée en fonction d'un thomisme très pur. Tant de belles qualités font pardonner volontiers la poursuite d'un parallélisme trop subtil et ingénieux à l'excès entre la science mystique et celle du logicien, petit relent d'une scholastique de méchant aloi, qui laisse subsister la bonté essentielle de l'ouvrage.

L'auteur de cette réédition des plus soignées, mérite les remerciements, tant des érudits que des amis de la mystique. Son œuvre ne laisse rien à désirer aux exigences de la science la plus moderne... si ce n'est pourtant, la publication — déjà promise d'ailleurs — de *tout* le cours de théologie mystico-scolastique, dont la présente « synopse » est une introduction. E. D.

Connaissance de Dieu et Union d'Amour. Traité attribué à Saint Jean de la Croix. Traduction et notes par le P. Théodore de Saint Joseph o. c. d. Bruges, Beyaert, 91 p. Prix : 4,00 fr.

Qu'il soit, ou non, de saint Jean de la Croix, cet opuscule reflète incontestablement la doctrine du maître, qu'il résume, parfois dans les termes mêmes de la « Montée au Carmel ». On trouvera donc ici un aliment solide et condensé. C'est assez dire que, pour être assimilé, il suppose une constitution spirituelle saine et robuste. Les âmes, assure le traducteur, se dégoûtent de la spiritualité sentimentale et se tournent vers les grands Mystiques. C'est peut-être aller brusquement d'un extrême à l'autre. Entre la fade dévotion et l'oraison héroïque, il y a place pour une

ascèse courageuse, pour la méditation persévérante, qui acheminent graduellement vers la contemplation. Ce sont précisément les avis que le lecteur, s'il n'est pas trop pressé, recueillera dans ce petit chef-d'œuvre. Il y apprendra aussi que toutes les âmes, même généreuses, ne sont pas appelées à l'union mystique (Ch. IX, nº 1 pp. 72); et surtout, il ne pourra se méprendre sur les vertus de mortification et d'humilité, qui disposent à recevoir les dons gratuits de la libéralité divine. Louis PEETERS S. I.

Bienheur. BELLARMIN. S. I. **La montée de l'âme vers Dieu**, par l'échelle des Créatures. Traduit et annoté par J.-B. HERMAN, S. I. Bruges, Beyaert, 420 p. Prix : 7 fr.

Vieillard, et touchant presqu'au faîte de sa « vie montante », Bellarmin a obtenu du Souverain Pontife, l'autorisation de se retirer dans la solitude. Ce sont les lumières d'une retraite d'un mois, ou plus exactement, les fruits d'une longue expérience, que recueille, afin de nous les offrir, ce grand contemplatif.

Le lecteur partagera-t-il la prédilection de Bellarmin pour le « De Ascensu mentis in Deum » ? Oui, croyons-nous, s'il se décide à mettre de côté la curiosité littéraire et le désir des révélations merveilleuses; s'il recherche plutôt la profondeur du sentiment, le sérieux des considérations, l'onction surnaturelle de la doctrine.

Qui veut se renseigner sur la vie de l'auteur, sur la composition et l'usage de cet opuscule, doit s'adresser au P. J.-B. Herman. Docteur en Philosophie et Lettres, il nous présente une traduction rigoureusement exacte et judicieusement annotée. Familiarisé par un commerce assidu avec la spiritualité de Bellarmin, il est qualifié pour nous interpréter ce qu'il a goûté et compris.

Suivons son conseil : recueillons nous, et lisons en priant; arrêtons-nous aux bienfaisantes pensées, aux sentiments que nous communique une âme sainte en quête de Dieu. Si la méthode suggérée par le Bienheureux semble un peu ordinaire, discursive et simple, rappelons-nous que la grâce vient au secours de qui fait son possible.

Sachant par ailleurs ce qu'était la haute contemplation de Bellarmin, nous devinerons ce que signifient ses discrètes allusions au don de sagesse, aux sens intérieurs, aux consolations célestes. Louis PEETERS, S. I.

J. HUBY. S. I. **Évangile selon saint Marc**, traduit et commenté — *Verbum Salutis* II — Paris. Beauchesne, 1924, XX-428 pages. Prix : 14 frs.

Ce qui, d'emblée, conquiert à ce nouveau commentaire l'estime et la sympathie du lecteur c'est qu'il est compréhensif, total, unissant harmonieusement les divers points de vue qui font l'exégèse catholique. Notre exégèse d'avant-guerre, harcelée par les attaques rationalistes, heurtée par

des objections en sens divers, avait semblé parfois se scinder en plusieurs branches, s'orienter vers une sorte de division du travail; interprétation historique, interprétation théologique, interprétation ascétique et mystique tendaient à s'isoler, chacune dans leur sphère propre, au risque de s'anémier, de se fausser radicalement. Le P. Huby a voulu que son commentaire fût à la fois pleinement historique, solidement théologique et spirituellement bienfaisant; en chacun de ces trois domaines il s'est montré un maître et il a réussi à joindre intimement les trois points de vue sans en affaiblir aucun.

Les historiens goûteront spécialement le sens historique pénétrant et averti, rigoureux et précis en même temps que souple et nuancé, qui se manifeste à maintes reprises; nous songeons entre autre à la délicieuse esquisse de la physionomie littéraire de saint Marc (p. XIII-XIX). à l'étude judicieuse et délicate de tel concept évangélique comme « fils de l'homme » (p. 44-47), à l'exposé clair et complet de tel problème historique, les « frères de Jésus, » par exemple (p. 82-85), à l'exégèse très fouillée du discours eschatologique (p. 301 suiv.). Esprit clair, cherchant l'exactitude et la précision, le P. Huby sait aussi reconnaître et respecter les obscurités qui subsistent dans l'histoire; il ne cherchera pas au premier siècle la rigoureuse clarté de nos définitions théologiques du XX^e^, marquera au besoin le sens encore flottant et indécis d'une langue théologique qui se forme, acceptera surtout les obscurités providentielles, ménagées par Dieu lui-même. Le discours eschatologique de Jésus, dit-il p. 301 « est mélangé d'ombre et de lumière. L'exégèse doit reconnaître cette complexité et ne pas vouloir tansformer le clair-obscur en un midi ensoleillé ». Tout cela est de la bonne et saine interprétation, très éloignée de cet « extrinsécisme » dogmatique, qui gâtait tant de nos manuels d'il y a trente ans.

Mais d'autre part l'exégèse dans ce commentaire ne se sépare pas de la théologie. L'histoire des origines n'a de valeur que si elle s'achève dans notre dogme catholique, son expression vraie. Nombreuses sont les pages de théologie sûre, riche, vivante, dispersées à travers ce commentaire; qu'il s'agisse d'expliquer le sens du baptême de Jésus (p. 14-15), de la tentation (18-21), de la prière du Sauveur (p. 34-35), de son agonie (p. 342-349), jamais l'auteur ne se borne à l'écorce du fait extérieur, mais il s'efforce d'en pénétrer toute la valeur de doctrine, toute la portée dogmatique.

La théologie enfin aboutit à la piété, à la vie chrétienne, non pas en ce sens que l'auteur insère du dehors dans la trame des faits évangéliques des applications dites pratiques, mais en ce sens qu'il a le souci constant de dégager de chaque passage des principes ascétiques et mystiques, la moelle de vie surnaturelle qu'il renferme. Discret et nuancé, s'appuyant de ci de là sur d'heureuses citations de mystiques et de saints, ce commentaire d'édification donne une note très intime à maintes pages de ce volume.

Piété toute pénétrée de doctrine et d'autre part rendant la doctrine plus

lumineuse, doctrine se dégageant naturellement de l'exégèse historique et en revanche éclairant l'exégèse, exégèse historiquement sincère en même temps que théologiquement vraie, tout cela uni sans effort, sans heurt, voilà ce qui fait de ce commentaire un des plus attachants que nous connaissions, un des plus dignes de se trouver dans la bibliothèque catholique.

J. Levie, s. i.

Dr K. Rieder. **Der Brautunterricht** (*Hirt und Herde*, Beiträge zu zeitgemässer Seelsorge, n. 13). Freiburg i., Br., Herder, 1925, 20 × 13, 40 p. Prix : Mc. or 2.

Le canon 1033 prescrit au curé de donner aux fiancés les instructions matrimoniales nécessaires. A la suite de sa longue expérience pastorale, M. l'abbé Rieder rédigea *in extenso* un entretien, durant environ une heure, dans lequel on peut suivant les circonstances développer ou abréger tel ou tel point. Nous n'approuverions peut-être pas jusqu'au dernier détail de cet exposé; toutefois, moyennant une sage adaptation, ce petit volume sera un bon guide aussi pour les curés de nos régions, afin de dire *ce* qu'il faut et *comme* il faut. Nous avons, il est vrai, les excellents opuscules, français et flamands, de M. le chanoine De Smet, mais la comparaison avec la plaquette allemande suggérera peut-être tel perfectionnement ou tel bon procédé.

J. Salsmans, s. i.

A. Wintersig, o. s. b. **Die Väterlesungen des Breviers** (*Ecclesia orans* n. 13). I t. Freiburg i. Br., Herder, 1925, 16 × 12, xv-389 p. Prix : Mc. or 4,90.

Dans la collection *Ecclesia orans*, publiée sous la direction du Révérendissime Abbé de Maria-Laach, l'auteur entreprend un ouvrage en quatre volumes, pour mieux faire saisir les leçons du Bréviaire, tirées des Saints-Pères. Le premier tome se rapporte à la *Pars hiemalis*. A côté du texte latin, on donne, en allemand, la traduction et le contexte dans la mesure nécessaire à la pleine intelligence des leçons liturgiques. Certaines homélies sont reproduites en entier. Une introduction et de savantes notes contribuent à la valeur scientifique de l'ouvrage. Une table analytique des matières facilite aux prêtres l'usage du livre en vue de la prédication.

Il existe peu d'études sur ces parties du Bréviaire : aussi l'auteur a-t-il rendu un réel service aux prêtres qui désirent mieux comprendre le saint Office et faire de ces leçons une réconfortante lecture spirituelle.

J. Salsmans, s. i.

Fr. X. Esser s. i. **Zepter und Schlüssel in der Hand des Priesters**. Freiburg i. Br., Herder, 1924, 17×11, viii-122 p. Prix : Mc. or 2,60

Le « Sceptre » est la *potestas in Corpus Christi reale*, confiée au prêtre

par son pouvoir de consacrer les Espèces eucharistiques. En même temps Dieu lui mit en mains la « Clef », symbole de sa puissance de lier et de délier : *potestas in corpus Christi mysticum*. C'est donc une série de considérations sur les principales fonctions du prêtre, considérations originales qui n'ont rien de sec ni de schématique, mais prennent par endroit une allure poétique : expression d'une âme saintement enthousiaste des beautés du sacerdoce. Puisse ce « chant de louange », relu et médité, produire en beaucoup de prêtres la « conscience irrésistible » de leur dignité !

J. Salsmans s. j.

Gilson. **Saint Thomas d'Aquin** (collection des « *Moralistes chrétiens* »). Paris, Gabalda, 1925, 18 × 11 cm, 380 pp. Prix : 12 fr.

La collection des Moralistes chrétiens ne pouvait mieux inaugurer la série de ses publications qu'avec le savant ouvrage de M. Étienne Gilson. A cette époque où la « Philosophia perennis » est plus que jamais remise en honneur, son saint Thomas d'Aquin traduit et commenté vient heureusement combler une importante lacune dans notre enseignement philosophique. Aspirants à l'étude des sciences sacrées et métaphysiciens chevronnés s'en réjouissent à l'envi. Aux premiers qu'effarouchent encore les graves et solennels « respondeo dicendum » du Docteur Angélique, M. Gilson tend aimablement le fil d'Ariane et les voilà qui s'avancent, surpris et émerveillés dans le labyrinthe des chapitres drus et serrés de la Somme théologique. Habile agencement des textes, traduction souple et élégante du latin, commentaires lumineux sur la vraie pensée de saint Thomas, tout a été conçu et réalisé pour le plus grand avantage des débutants. N'allez pas croire cependant que l'ouvrage de M. Gilson ne soit qu'un simple manuel scolaire quelque peu développé. Sans doute « la forme du travail, plus modeste en apparence qu'aisée en réalité », semble laisser son auteur dans les coulisses ; mais de son poste obscur, tel quelque mystérieux virtuose, il harmonise et il scande la profonde logique de son héros. Aussi bien suffira-t-il de lire la magistrale introduction de son saint Thomas pour se rendre compte de la valeur de ses connaissances philosophiques. En quelques pages concises, il nous livre la quintessence du thomisme et de l'augustinisme et nous montre comment ces deux doctrines si différentes dans leurs conceptions, gardent cependant une éternelle jeunesse « à l'intérieur de la pensée chrétienne ». C'est assez dire tout le profit que les maîtres en philosophie eux-mêmes tireront de la lecture de ce remarquable ouvrage.

J. W.

G. Joannes. Éditions de « l'Evangile dans la vie ». **Les regards de Jésus.** — Lettre de son Excellence Monseigneur Ceretti, Nonce Apostolique. — Préface de A. Tanquerey,

supérieur de la Solitude d'Issy, 19 × 13, pp. XII-274. Paris, Mignard. — Au siège de la Revue « L'évangile dans la vie ». Prix : 6 fr.

S'aidant de l'évangile qui ne fait mention spéciale que de *quelques* regards de Jésus, Mlle J. médite *tous* les regards du Sauveur ; elle les différencie autant par leurs circonstances extrinsèques (lieu et temps) que par l'objet ou la personne regardés. Regard sur Pierre mais aussi « regard du jugement dernier ». Tous cependant laissent voir à Mlle J. quelque chose de l'âme humaine, parfois même de la divinité de N. S.

C'est pieux, d'une délicatesse de touche toute féminine et d'une âme qui possède un sens très sûr du christianisme.

Le style, un peux lâche par endroits, abonde en jolis tableautins, en « scènes » lestement esquissées ; on est gagné par la sincérité chaleureuse de l'écrivain et on le suit jusqu'à la conclusion pratique : Comment *nous* devons *regarder Jésus*.

Le livre fait du bien ; il en fera beaucoup aux jeunes filles. Nous ne contesterions à l'auteur qu'un seul de ses « regards » : Celui de *l'hostie*. Ou il n'est qu'une métaphore, ou il est une erreur. François Jansen, s. i.

A. Brou. **Saint François Xavier, Conditions et méthode de son apostolat**. (*Museum Lessianum :* Section missiologique), 1925, 86 pp. Prix : 4 fr. 50.

La biographie de Saint François Xavier, publiée par le P. Brou, il y a quelques années, ne présente pas de vue d'ensemble sur les méthodes d'apostolat du grand missionnaire. D'aucuns le regrettaient. De la part du biographe ce n'était pas un oubli ; il avait ses raisons, convaincantes selon nous. Mais on comprend que la section missiologique du Museum Lessianum ait désiré cette vue d'ensemble. Nul n'était mieux préparé pour l'écrire que le P. Brou. Connaissant parfaitement les « conditions » de l'apostolat de Xavier, il peut parler, avec compétence, des « méthodes » que le saint a suivies.

Les écrivains protestants, assez généralement, quelques historiens catholiques aussi, tout récemment encore, ont jugé fort sévèrement les méthodes d'évangélisation de celui que l'Église propose en modèle à tous ses missionnaires. Au cours de son exposé, le P. Brou rencontre ces critiques. Sans dissimuler aucun des faits, qui expliquent un peu les divergences d'appréciation, il apprécie, comme elle le mérite, l'action de celui qui fut, avant tout, un pionnier de l'Évangile. Tout lecteur réfléchi sera frappé par le sens historique de l'auteur, par la sérénité de son jugement, par sa largeur de vue. Les saints n'ont besoin que de la vérité.

J. B. Herman, s. i.

Sœur Marie-Marthe Chambon de la Visitation sainte

Marie de Chambéry et les Saintes Plaies de N. S. J.-C. (30e mille), Chambéry, 1924, 18×11 cm, 75 p.

Lorsque les Visitandines de Chambéry se décidèrent à publier ces notes, aussi modestes que l'obscure converse qui en fait l'objet, humainement, elles ne pouvaient présager le succès qui les attendait. Un succès qui va s'élargissant. De l'édition française, en moins d'un an, vingt-cinq mille exemplaires ont pris leur vol selon toutes les directions de la rose des vents. A côté d'une traduction allemande, il en existe une italienne et une espagnole ; on nous en signale une « flamande et une hollandaise », dont le centre de rayonnement est notre Limbourg belge (1). La cause de ce succès est simple. Ces confidences de N. S. à une ignorante sur la dévotion à ses plaies ont bien *son* accent ; c'est *lui*, à ne s'y pas méprendre, qui a la parole. Fraude et illusion semblent exclues, non seulement par le témoignage des supérieurs ecclésiastiques, d'accord pour affirmer que la voie de sœur M. M. « *portait le cachet divin* », mais surtout par la rudesse intellectuelle allant de pair avec d'éminentes vertus chez celle qui est l'objet du témoignage. A l'intellectuelle qu'est M. M., N. S. ayant parlé de ses plaies comme d'une *banque* elle demande à sa Supérieure : *Ma mère, qu'est-ce que cela veut dire ce mot de banque!* Dans la Communauté, une religieuse de haute intelligence et de solide jugement s'oppose énergiquement à la nouvelle dévotion. Un jour, elle s'entend révéler par sœur M. M. un secret intime de conscience entre N. S. et elle, qu'elle n'avait jamais dit à personne... le procédé qui eut raison de Nicodème : *Cum esses sub ficu, vidi te* ; comme lui, elle ne put que s'incliner devant l'injonction s'affirmant souveraine...

Devons-nous faire remarquer que la dévotion que sœur M. M. reçut la mission de « revivifier » est aussi chrétienne que le Crucifix lui-même ; elle sera éternelle, le corps du Sauveur gardant là-haut les cinq ouvertures qui donnent jour aux élus sur son cœur.

Son Éminence le Cardinal Secrétaire d'État a daigné transmettre aux éditrices l'expression du contentement de Sa Sainteté Pie XI « qui s'est complu dans ce gracieux petit ouvrage » ; gracieux en effet, comme celui qui en est l'objet, et qu'il fait mieux connaître et aimer.

François Jansen, s. i.

La Passion de Notre-Seigneur, par S. É. le Cardinal Gaétan de Lac, évêque de Sabires. — Bonne Presse, 5, rue Bayard, 372 pages, 19×12 cm. Prix : 7 frs.

Ce livre, traduit de l'italien, retrace la vie souffrante du Christ, de Gethsémani au Golgotha. « Piété et érudition » s'y mêlent durant tout le récit. Au sortir de la lecture de ses pages, on se trouve le cœur et l'esprit

(1) Monastère de la Visitation. Laeffelt, V. par Vlijtingen (Limbourg belge).

satisfaits. L'âme est élevée par les accents si profondément chrétiens et humains qu'elle y rencontre et l'intelligence est rassasiée par une vaste connaissance des lieux où Jésus souffrit. A. W.

Lectures choisies pour le temps de la retraite extraites des **Œuvres de Bossuet** par l'abbé G. C. (*Collection des Retraites spirituelles*), Paris, Lethielleux, 18 × 11 cm, VIII-432 p. Prix : 10 frs.

M. G. C. a disposé en bel ordre les meilleures pages de Bossuet d'après le plan des *Exercices* de S. Ignace : Dieu créateur, l'homme image de Dieu, le péché, la pénitence, le Verbe incarné, l'ennemi, la Passion, l'amour de Dieu. Le choix a été fait avec beaucoup de sagacité. Ces lectures, au moins beaucoup d'entre elles, peuvent servir de thèmes de *méditations* : ce livre sera donc très utile. E. H.

Pierre-Marie LAHORGUE. **Le réalisme de Pascal.** Essai de Synthèse Philosophique, Apologétique et Mystique. Paris, Beauchesne, 1923, 23 × 15 cm, VIII-317 p.

M. L. nous a donné sur Pascal un livre « réaliste » aussi porte-t-il comme titre : le Réalisme de Pascal. L'auteur ne poursuit point une thèse ; ami de Pascal, il n'écrit pas une apologie, ni ne se plaît aux interprétations d'une sympathie d'école. Sa synthèse n'est point faite en dehors des textes, de tous les textes, ni de ce contexte inséparable des Pensées, qu'est la vie de l'écrivain, son esprit et son « cœur », et cette soif de conviction définitive, qui a façonné sa raison et assuré sa foi. Dans cette synthèse, c'est le plus souvent Pascal qui tient la plume, Pascal qui se cite et s'interprète, précise l'objet de son discours, se critique lui-même en se comparant à soi et aux autres. M. L. a écrit, aussi objectivement que possible, un traité, une « Somme » de la pensée Pascalienne. C'est le grand mérite du livre, qui n'est point un ouvrage de vulgarisation. Le style serré a visé à la concision, la disposition des paragraphes à la clarté. (*) Le dessein large de l'ouvrage, les nombreux et suggestifs rapprochements — avec saint Augustin et saint Thomas, avec Descartes et Comte, avec les Mystiques, avec Newman... — en font un document abondant et sûr pour tous ceux qu'occupent les problèmes de la philosophie religieuse, particulièrement ceux de l'Apologétique, de l'Ascèse et de la Mystique.

René CARPENTIER, S. I.

Publications nouvelles

R. P. EHRARD. **La beauté du cœur de Marie.** Avignon, Aubanel, 14 × 9 cm, XIV-226 p. Prix : 4 frs.

(*) Quelques fautes d'impression ont échappé au correcteur. Nous noterons : p. 113, l. 1 ; p. 121, Note, l. 10 sq.

La beauté est faite d'ordre et d'harmonie. Cet ordre et cette harmonie l'auteur nous les montre réalisés en Marie d'une façon suréminente. On goûtera avec charme cet aspect particulier sous lequel il nous est donné de contempler la mère de Dieu.

Le livre des Psaumes, suivi des cantiques du Bréviaire romain, latin-français. Traduction sur la Vulgate, Tournai, Desclée, 18 × 11 cm, 724 p. Prix suivant la reliure à partir de 9 frs.

La maison Desclée a eu l'heureuse idée de publier l'excellente traduction des psaumes de l'abbé Crampon. Le volume s'ouvre par un petit traité de la latinité des psaumes et un vocabulaire alphabétique. Chaque psaume est précédé d'un préambule historique et analytique. Ce volume rendra les plus grands services.

Abbé Langeron, docteur en médecine. **Petit traité du baptême** à l'usage des médecins, des sages-femmes et même des parents. Paris, Éditions Spes, 18 × 11 cm, 32 p. **Prix : 1 fr.**

Au bureau des Tracts, Liège, Hors Château, 27.

Florimond de Grave, c. ss. r. Tract de Propagande, dédié aux esprits sincères. **Croyant et Libre-penseur** 18×11 cm, 24 pages.

Tracts de Missions. **Notre destinée**, 24 p.; **Jésus**, 26 p.; **Religion et Science**, 23 p.

Caelestinus a s. Joseph. o. k. Voorzogen tegen Wereld-Duivel Vleesch door sint Jan van Het Kruis. Gent, Karmelitenklooster, 18 × 11 cm, 20 p.

Librairie Patria, Braine-le-Comte.

J. Van Volckxsom, **Le club « ni Dieu ni maître ».**
id. **Au bord d'une tombe.**
id. **La villa Providence.**
id. **Le meeting du défroqué.**
id. **Un voyage de noces.**

20 × 15 cm. Prix : 0,25 fr.

Réfutation de toutes les objections populaires d'une manière intéressante, piquante, anecdotique, plus souvent plaisante, toujours victorieuse. Près de 250.000 exemplaires ont déjà été enlevés.

Jean Doival. **L'éternelle conquérante**. Paris, Beauchesne, 1925, 18×11 cm, 208 p. Prix : 8,80 frs.

Roman apologétique, l'histoire de deux conversions à Rome et par Rome.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Saint Pierre Canisius

Le jour de l'Ascension, 21 Mai 1925, au milieu d'une foule immense, en présence de 400 cardinaux, archevêques et évêques et de plus de 10.000 pèlerins allemands et hollandais, venus à Rome pour acclamer leur apôtre, le Saint-Père déclarait solennellement Pierre Canisius, saint et docteur de l'Église universelle.

« En l'honneur de la Sainte et indivisible Trinité pour l'exaltation de la foi catholique et l'accroissement de la Religion chrétienne, dans la plénitude de la puissance de Jésus-Christ Notre Seigneur, des saints Apôtres Pierre et Paul, et de notre propre pouvoir, après mûre délibération et avoir imploré fréquemment le secours divin, du consentement de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, des patriarches, archevêques et évêques présents à Rome, nous décrétons et définissons que le bienheureux Pierre Canisius est un saint et nous le plaçons dans le catalogue des saints comme docteur de l'Église universelle, et nous ordonnons que sa mémoire soit célébrée par l'Église universelle, chaque année, au 27 Avril. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. »

C'est avec joie et fierté que la *Nouvelle Revue Théologique* acclame le nouveau docteur de l'Église. Car Pierre Canisius est des nôtres. Il appartient à la Compagnie de Jésus. Né dans le duché de Gueldre qui jadis fut uni aux Pays Bas, sous le sceptre Charles-Quint, il aimait à signer ses lettres : Pierre Canisius, belge; et il eut des relations avec l'Université de Louvain.

La vie héroïque et les prodiges de zèle de celui qu'on a justement appelé le second Boniface, est suffisamment connue de nos lecteurs. Nous nous contenterons de rappeler quelques dates et quelques faits.

Né à Nimègue, le 8 Mai 1521, il fit une partie de ses études

à Cologne et le 15 Mai 1538, il était reçu comme docteur en philosophie de cette université. Admis dans la Compagnie de Jésus, le 8 Mai 1543, il fut ordonné prêtre trois ans plus tard. Déjà connu par l'ardeur de sa parole apostolique et ses œuvres d'érudition, il est envoyé dès l'année suivante (1547) au concile de Trente.

Mandé à Rome par saint Ignace pour prononcer ses vœux de profès, il se voit confié la fondation du collège de Messines : (1548) puis, sur l'ordre du fondateur de la Compagnie, va prendre ses degrés, à l'université de Bologne, qui, après un rude examen, le proclame docteur en théologie le 4 Octobre 1549 et le 8 du même mois il est nommé professeur des sciences sacrées à l'université d'Ingolstadt.

Le grand mal dont souffrait l'Allemagne était l'ignorance religieuse. Les principaux efforts du bienheureux se porteront à répandre dans le peuple, la connaissance des principes de foi, par ses prédications populaires et ses catéchismes et à relever, pour l'instruction du clergé et des hautes classes les écoles en décadence. Il réforme d'abord l'université d'Ingolstad; puis appelé à Vienne comme prédicateur de la cour (1552), nommé doyen de la faculté de Théologie en cette ville (1553), il rend à cette université le lustre qu'elle avait perdue. Les collèges bientôt se multiplient : Vienne (1552), Prague (1555), Ingolstadt (1556), Munich (1559), Innsbruck (1560), Dillingen (1563), dont il réorganise l'université, Braünsberg (1564) Spire (1564), Wurtzbourg (1557) Halle (1569) Fulda (1571), Gratz (1573), Moskheim Paderborn, Coblenz (1580). Provincial depuis 1556 c'est lui qui fonde, ou organise, dirige et anime les maisons de son Ordre.

Ces soucis et ces travaux seraient suffisants pour absorber tout autre que lui. Canisius prêche en outre sans relâche, en même temps qu'il éclaire la conscience des évêques, des princes, des cardinaux et des rois. Ratisbonne (1556) et

Cologne (1557) entendent sa parole, ce qui ne l'empêche pas de prendre part au colloque de Worms (1557). L'année suivante c'est le tour de Strasbourg, de Straubing, et Munich et il accompagne le nonce en Pologne. En 1559 c'est Augsbourg qui est évangélisé : il assiste à la diète de Ratisbonne. On le retrouve pendant l'année 1562 à Innsbruck et au Concile de Trente ; il retourne à Innsbruck pour discuter avec les théologiens réunis par Ferdinand les affaires ecclésiastiques. En même temps il réorganise l'université de Dillingen (1563-1566). Pie IV lui confie la mission de promulguer en Allemagne les décrets du Concile de Trente (1565) il paraît à la diète d'Augsbourg (1566) et prêche à Wurtzbourg (1572). Le pape Grégoire XIII le charge de conférer avec les princes (1573) et de définir les moyens de subvenir aux besoins spirituels de la Germanie. Après avoir prêché encore à Landshut (1578) il se rend à Fribourg où il fonde le collège qui deviendra plus tard l'université et où il achève sa sainte vie dans les labeurs incessants de l'apostolat.

A l'extraordinaire activité de son zèle répondit un succès non moins extraordinaire : et c'est à juste titre qu'on lui attribue le succès de la contre-réforme en Allemagne et la gloire d'avoir arrêté le progrès de l'hérésie et sauvé l'Autriche. Le secret de ces résultats magnifiques doit être cherché dans les dons merveilleux de la grâce et de la nature que Dieu lui avait départis. Canisius était un saint. L'action incessante ne l'empêchait pas d'être un homme de prière et l'austérité de sa vie répondait à l'ardeur de son zèle. Génie universel, il réunissait les qualités qui rarement se rencontrent en un même individu et même semblent s'exclure : homme de plume et d'action ; écrivain, érudit et cependant organisateur ; professeur des hautes sciences et en même temps orateur populaire entraînant et catéchiste admirable, sachant se faire comprendre des humbles et des enfants. Même la diplomatie ne lui fut pas étrangère.

On se demandera peut-être quels sont ses titres à la qualité de docteur de l'Église? Nous avons restreint quelque peu ce beau nom; et il nous fait songer naturellement aux grands spéculatifs, tels que saint Thomas ou saint Bonaventure et aux autres illustres écrivains dont l'autorité est invoquée dans les cours de théologie. Le titre de docteur est plus compréhensif; il désigne essentiellement un homme, remarquable par l'éclat de sa sainteté et d'une science parfaitement orthodoxe, soit qu'il ait illustré la foi catholique par la profondeur de ses spéculations, soit qu'il l'ait défendue victorieusement par la parole et par la plume contre les hérésies. Telle est l'idée que l'antiquité se faisait du docteur. C'est à cette seconde catégorie qu'appartient manifestement Canisius. Par sa parole et son activité, nous l'avons vu, il est le grand adversaire de l'hérésie. Par ses nombreux écrits son influence s'étendra bien au delà de l'Allemagne, véritablement à l'Église universelle. Ses nombreux écrits s'étendent à tout le champ des sciences sacrées : dogme, apologétique, exégèse, ascétisme, homélitique, hagiographie. Certains de ces travaux supposent de longues années de préparation.

Dès l'âge de 20 ans, il commença sa carrière littéraire en publiant les œuvres du mystique Tauler. Rapidement se succédèrent les éditions de Cyrille d'Alexandrie et de Léon le Grand. Assurément ces éditions ont été remplacées de nos jours par de meilleures, mais elles firent époque en leur temps, car la science patrologique était à ses débuts. Pour introduire les fidèles dans l'esprit de la liturgie il composa ses *Lectiones et praedicationes ecclesiasticae*. A l'usage des fidèles, il publia un *Betbuch*, une collection d'hymnes de l'Église, une explication du psaume *Miserere*, les « Méditations et prières du B. Nicolas de Flue » la vie des Saints suisses, une édition correcte du martyrologe germanique, un livre de prières préparatoires à la confession et à la communion, un livre pour les malades, et une série de sermons. Comme ces livres

écrits en Allemand répondaient à une vraie nécessité, ils eurent le plus grand succès.

Sous le titre de *Notae* parurent deux gros volumes contenant l'explication de tous les évangiles de l'année. Contre les centuriateurs de Magdebourg, à la demande du pape, il commença sa réfutation *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo :* travail immense d'érudition qui suppose une somme énorme de recherches. Il y mit sept années. Le second volume contient une mariologie complète, qui, au jugement de théologiens éminents, reste encore jusqu'à nos jours, une des œuvres les plus complètes sur le sujet. Cette œuvre fut imprimée plusieurs fois.

Comme saint Cyprien, Augustin, Léon le Grand, Grégoire le Grand, le bienheureux étendit son influence par une correspondance incessante : ces lettres qui remplissent huit gros volumes sont adressées au pape, aux cardinaux, évêques, princes et rois, chefs de communautés religieuses.

Son œuvre capitale fut, sans conteste, ses trois catéchismes. La *Summa doctrinae christianae* (1555), le *Parvus catechismus catholicorum* (1558), le *Minimus catechismus* (1556), qui ont plus fait pour la défense du catholicisme, de l'aveu d'un protestant, que toutes les apologies. La principale édition fut reproduite plus de 200 fois, pendant la vie de l'auteur. Non seulement il devint le catéchisme officiel de la Germanie et d'une partie des Pays Bas, mais fut traduit en vingt langues différentes, y compris, le maronite, le grec, le japonais : la traduction française en quelques années atteignit sa 20e édition. N'eût-il composé que son catéchisme, on pourrait le comparer avec le grand catéchète d'Orient que fut saint Cyrille de Jérusalem, dont tout l'héritage se réduit presque à ses célèbres catéchèses. Encore l'influence de Canisius fut-elle plus universelle que celle du patriarche de Jérusalem.

Ajoutons enfin les milliers de sermons prêchés par le saint

dont le plus grand nombre n'ont pas été imprimés. Heureusement des parties au moins de plusieurs centaines d'entre eux ont été incorporées dans les huit volumes de correspondance, dont nous devons la monumentale édition au zèle du P. Braunsberger.

Canisius fut donc dans toute la force du terme un docteur, c'est-à-dire un homme qui enseigne. Et c'est à juste titre qu'il prend place à côté des Cyrille de Jérusalem, des Chrysostome, et des Grégoire le Grand.

L'enseignement de la doctrine de S. Thomas

Considéré dans ses rapports avec le Code et les Écoles théologiques.

(Suite.)

III

L'enseignement du Thomisme et de saint Alphonse sur la grâce.

Une application pratique qui s'impose.

Grâce à l'intervention dévouée d'un admirable fils de saint Dominique, de l'illustre *Ludovico Fiorillo,* saint Alphonse avait pu suivre librement sa belle vocation de sauveur des âmes les plus abandonnées et de fondateur d'un Institut de prêtres consacrés spécialement au service des Missions. Toute sa vie il en garda à l'Ordre de saint Dominique une profonde reconnaissance, et la Congrégation qu'il établit dans l'Église au prix de tant de sacrifices et d'angoisses, partage entièrement et partagera toujours ces sentiments de son Fondateur. Aussi quand un célèbre Bannésien du XVIII[e] siècle, le probabilioriste *Vincenzo Patuzzi,* grand théologien d'ailleurs et

polémiste redouté, attaqua Alphonse à cause de son « équiprobabilisme » avec une virulence regrettable (1), le sommant de se rétracter et l'admonestant en ces termes significatifs : « Avant que d'écrire, étudiez la question, *étudiez saint Thomas* et les théologiens, autrement vous ferez hausser les épaules à ceux qui connaissent la doctrine », alors le saint très calme et avec cette finesse d'esprit qui le distinguait, lui répondit simplement : « En parcourant la brochure du Père Lecteur (2), j'ai cherché vainement une discussion approfondie, particulièrement des textes du Docteur Angélique que j'ai allégués en faveur de ma doctrine » (3). Puis dans une brillante apologie de sa doctrine sous le titre *Apologia di Monsignor di Liguori* dédiée aussi au Pape Clément XIII il pulvérisa l'une après l'autre toutes les objections de son adversaire, et termina par ces mots légués à la postérité : « Io non ho lo spirito di profezia; nondimeno ho questo sentimento che non mai la Chiesa dichiarerá per vera la sentenza del mio oppositore. Je n'ai pas le don de prophétie; cependant j'ai l'intime conviction que l'Église ne ratifiera jamais l'opinion de mon contradicteur : jamais elle ne décidera que les seules opinions licites sont les opinions certaines en vertu d'un jugement direct. J'appuie mon sentiment, non pas sur mes propres réflexions ni sur mes faibles talents, mais sur les écrits d'une multitude de théologiens, et *spécialement de l'Ange de l'École*, favorisé de Dieu de tant de lumière et placé par l'Église au nombre de ses Docteurs » (*Apologia*, § V, p. 195 sq.). La lutte dura trois ans. Saint Alphonse ne garda pas rancune à son violent antagoniste; mais il tenait

(1) Les attaques et les agissements du P. Patuzzi firent passer au Saint de mauvais quarts d'heure. Il écrivit le 30 nov. 1764 : « Il Padre Patuzzi ha potuto scrivermi contro, con tante ingiurie colle quali mi ha caricato, ed io non posso neppur diffendere le mie ragioni ». — (2) Patuzzi en ce moment était professeur à Venise, il se servait du « nom de guerre » Adelfo Dositeo. — (3) Voir le Père BERTHE, *S. Alphonse de Liguori*, t. II, p. 155, sqq.

à lui faire toucher du doigt la vérité de ce principe, qu'il ne suffit pas de se dire Bannésien pour avoir le droit de reprocher aux autres d'ignorer ou de mal comprendre saint Thomas. Aujourd'hui, si nous ne nous trompons, il est *bien permis de croire* que l'équiprobabilisme de saint Alphonse se rapproche davantage de la doctrine de saint Thomas et du Code que le probabiliorisme du Père Patuzzi, malgré qu'il fût « thomiste ».

A son tour, saint Alphonse se crut obligé en conscience de prendre les devants et de se prononcer nettement contre le Bannésianisme dans la question de la grâce et du libre arbitre, question importante s'il en fut jamais. Ce n'était plus une défense habile et patiente comme dans l'attaque du Père Patuzzi ; c'était bien l'offensive, une déclaration modérée mais ferme qu'il rejetait la *prémotion physique de l'École thomiste* de Bañez ainsi que le *concept de la grâce suffisante* d'après l'enseignement de cette même École. Nous devons et nous voulons faire la part des choses, et dire volontiers la vérité et toute la vérité. Imbu comme il l'était des grands principes de la doctrine de saint Thomas, Alphonse, à notre humble avis, était réellement partisan des tendances de l'École « thomiste » en tout ce qu'elles présentaient de bon, de juste, de vrai. Il reconnaissait très sincèrement et largement aux Bannésiens le titre de disciples de saint Thomas. Dans un chapitre profond où Alphonse prouve avec tant d'érudition cette vérité fondamentale : « Dieu donne communément la grâce nécessaire à tous les justes pour observer la loi et à tous les pécheurs pour se convertir » (1), il expose savamment et explique la *doctrine de saint Thomas* à ce

(1) *Opere di S. Alfonso M. de Liguori*, t. 37 (editio Monza), p. 159 sqq. L'édition italienne de Monza est d'après les critiques la meilleure qui ait été faite (à part celle de la Théol. Morale par le P. Gaudé); nous la citerons toujours. Voyez à ce sujet le R. P. Keusch « *Aszetik des hl. Alfons* », p. XIII, note 7.

sujet, montrant que dans certains textes du grand Docteur plus difficiles à concilier avec le principe énoncé, il s'agit non pas de la grâce actuelle, mais bien de la grâce sanctifiante ; ensuite, commentant quelques assertions du Docteur Angélique qui énoncent plus clairement cette même vérité, il ajoute avec un sentiment de satisfaction sympathique : « E lo stesso dicono i Teologi Tomisti suoi discepoli. Dice il dottissimo P. Domenico Soto : Certo certior sum, etc. ». On le voit, Alphonse n'était point avare de compliments à l'endroit des « Thomistes » ; il disait volontiers et avec une sorte de contentement : « E cosi l'intendono i Tomisti, c'est ainsi que le comprennent les Thomistes ».

Mais si saint Alphonse aimait profondément les Thomistes, il aimait surtout et par-dessus tout la vérité. Or dans le système de l'École « thomiste » touchant l'efficacité de la grâce et le libre arbitre de l'homme, *deux choses* surtout lui semblèrent être peu conformes à la vérité, peu conformes à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, presqu'en désaccord avec la notion véritable de la liberté, avec les saines conclusions de l'espérance chrétienne. Le Docteur très zélé y vit une diminution de la force persuasive des invitations divines à la pénitence, à la conversion, à la pratique de la vertu ; il crut y voir encore un amoindrissement du rôle providentiel assigné à la prière et tant inculqué dans les saintes Écritures par Notre Seigneur lui-même. Alors il n'hésita plus, il aborda de front *cette épineuse question*, il la traita maintes fois dans ses ouvrages tant philosophiques et apologétiques que théologiques et ascétiques, il l'exposa avec clarté et profondeur tout ensemble dans un livre immortel : « *Del gran mezzo della preghiera per conseguire la salute eterna e tutte le grazie che desideriamo da Dio — Opera teologico-ascetica* (1) » ; enfin il en

(1) Il faut distinguer soigneusement les deux traités de saint Alphonse sur la prière ; l'un qui est très développé, parut en 1759, l'autre qui est

reprit une dernière fois la démonstration rigoureuse dans un traité scientifique spécial intitulé « *Trattato aggiunto : del modo come opera la grazia* », inséré dans son vaste ouvrage sur le concile de Trente (1). Voici en quels termes saint Alphonse présente lui-même au public son vigoureux traité, et quel jugement il porte sur le degré de certitude qu'il reconnaît à son propre système. « Nous avons parlé, dit-il, jusqu'ici de la justification et du mérite qui sont les effets de la grâce, en nous tenant à l'ordre même des décrets du concile de Trente. J'ai pensé faire chose agréable à mes lecteurs, en exposant maintenant les différents systèmes des théologiens par rapport au mode d'opérer de la grâce. Je le ferai d'une manière concise, et à la fin je dirai quel est le système auquel j'adhère, système qui me paraît entre tous de beaucoup le plus probable et le plus raisonnable » (2).

Conformément donc *au but* de notre présent travail, nous allons examiner de plus près les deux points si importants, sur lesquels saint Alphonse se déclare l'antagoniste irréductible de « l'École thomiste » ; le *premier* concerne la prédétermination physique au sens des Bannésiens (3), le *second* se rapporte à la « grâce suffisante ».

1°. — D'après la doctrine de l'École bannésienne, Dieu *prédétermine physiquement* et infailliblement la volonté humaine à poser tel ou tel acte et à le poser de telle ou telle

plus concis, en 1761. Voyez le R. P Keusch, *die Aszetik* des *hl. Alfons*, p. 68 et 70. — (1) *Opere di S. Alfonso*, t. xxxiv, Monza, p. 107 sqq. Voyez aussi la bonne traduction latine faite par le R. P. Walter, c. ss. r. des différents ouvrages dogmatiques de saint Alphonse sous ce titre : « S. Alphonsi... Opera dogmatica, ex italico sermone in latinum transtulit, ad antiquas editiones castigavit notisque auxit Aloysius Walter », Romae, 1903. — (2) « ... Ed in fine dirò qual sia la sentenza ch'io seguito e che mi pare molto più probabile e ragionevole di tutte » (*Opera dogm.* p. 107). — (3) Le R. P. Keusch, c. ss. r., qui écrit plutôt dans un sens favorable au thomisme (cf. p. xvi), dit à la page 112 : « Er (Alfons) verwirft aber auch den übertriebenen Bannezianismus ».

manière, quoique librement. Étant la cause première de tout ce qui est et le *primus movens* par rapport à tout ce qui agit, Il applique *physiquement* aussi la volonté humaine à émettre son acte et lui confère en même temps de quoi émettre cet acte librement (1).

Cette prédétermination ou prémotion physique (2), prise dans le sens des Bannésiens, est déclarée *inacceptable* par saint Alphonse; elle semble aussi moins conforme à la pensée de saint Augustin et de saint Thomas. Tout en reconnaissant le souverain domaine de Dieu sur l'homme et sa volonté, tout en déclarant que c'est Dieu qui par son décret fait que nos œuvres produisent leur effet réel (3), tout en proclamant bien haut que l'homme n'a rien qu'il n'ait reçu de Dieu (4) et qu'en particulier sa coopération elle aussi est un bienfait de Dieu (5), Alphonse repousse la prédétermination ou prémotion physique dans le *sens bannésien*. Il admet une détermination d'ordre moral ou prémotion morale par laquelle Dieu en tant que cause finale agit sur la volonté humaine et la détermine à son acte. Et en effet c'est *surtout à l'ordre moral*, on ne peut le nier, qu'appartient l'acte humain ainsi soumis à l'influence de la grâce divine (6). Voici les paroles mêmes du saint Docteur : « Nous disons, répète-t-il (7), que la grâce efficace le plus souvent agit et fait agir par la délectation victorieuse, mais que bien des fois aussi elle nous

(1) *Revue thomiste*, 1924, p. 494, 509 sqq : *Un nouvel examen de la prédétermination physique* — la vraie notion thomiste de la motion prédéterminante. — (2) Voir le R. P. Garrigou-Lagrange, dans la *Revue thomiste*, 1924, p. 511. — (3) *Opera dogmatica contro gli eretici*, t. xxxiv, p. 114 (n. 116). — (4) « Essendo certo che l'uomo nulle ha che non lo abbia ricevuto da Dio » (*Opera dogmatica*, t. xxxiv, p. 75, n. 15). — (5) « Quella sua cooperazione in ricever la divina ispirazione è beneficio dello stesso Dio », etc. (*Opera dogmatica*, *loc. cit.*). — (6) Les « thomistes » admettent aussi une motion morale, mais celle-ci n'influe que « dispositive » selon eux, non pas « proprie et formaliter » (R. P. Hugon, tractatus dogmatici, II, p. 351 sq.). — (7) Opera dogmatica, t. 34, p. 129 (n. 141).

détermine à agir encore par d'autres motifs, comme l'espérance, la crainte, etc., selon ce qu'enseigne saint Augustin, disant que Dieu attire à lui les hommes efficacement par des manières multiples et admirables ». Cette explication est empruntée aux *Sorbonniens* dont le système est celui de saint Alphonse, comme il le déclare expressément, « che io seguito » (1). Grâce à elle, Alphonse, *tout en sauvegardant le souverain domaine* de Dieu sur toute chose créée, sauvegarde en même temps bien mieux que ne le font les Banné-siens avec leur « extrémisme » déconcertant, la vraie et pure notion de la *liberté humaine* (2). En cela le Doctor zelantissimus s'accorde plus aussi avec la pensée du grand Docteur de la grâce, saint Augustin, dont les textes (3) semblent littéralement vouloir imposer l'explication donnée par saint Alphonse ; il s'harmonise aisément avec l'enseignement du Docteur Angélique, qui en plus d'un endroit de ses écrits établit le principe que Dieu meut les êtres d'après leur nature propre, leur condition, leur mode spécial. Contentons-nous de quelques citations : (*Som. théol.* I, q. 83, a. 1 ad 3) il écrit :.. « Et sicut naturalibus causis, movendo eas, (Deus) non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum eius *proprietatem* ». Dans un autre endroit (I, II, q. 10, a. 4, in corp. etc.) il parle d'une manière analogue : « Ad Providentiam Divinam, dit-il, non pertinet

(1) *Loc. cit.*, p. 107 (n. 101). — (2) On ne pourra pas reprocher à saint Alphonse de ne s'être mis d'accord avec le célèbre texte de saint Paul (*I Cor.* IV, 7) : « Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? » etc. En effet, dans son système, rien n'est « soustrait à la causalité universelle de Dieu et à son souverain domaine sur tout le créé », comme le demande le R. P. Garrigou-Lagrange (*Revue thomiste*, 1924, p. 518). — (3) Les textes de saint Augustin sont référés dans l'ouvrage du R. P. Herrmann, C. SS. R. (*de gratia*, n. 548) et dans ses *Institut. dogm.* II, n. 1219.

naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum *condicionem* », etc. De même dans les *Quaestiones disputatae* « *de Malo* » (q. 3, a. 2) il répète : « Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium... Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum *proprium modum* ». Les « thomistes » usent aussi de ces textes, mais cependant dans les actes humains in concreto qui se présentent à l'influence de la grâce divine c'est bien *l'ordre moral* qui se révèle, et Dieu meut l'homme en conséquence par une *prémotion morale.*

2°. — Le second point qui marque une opposition complète entre Alphonse et les Bannésiens, est celui qui a rapport avec la grâce « suffisante ». Le *concept de la suffisance de la grâce,* tel qu'il est présenté par l'École « thomiste », semble inadmissible à saint Alphonse. Cependant encore ici il rend pleine justice à Bañez et à ses disciples; il les défend avec autant d'énergie que d'habileté contre l'accusation de prêter le flanc au *jansénisme.* En reproduisant tout d'abord ce passage du saint Docteur, nous voulons montrer une fois de plus encore (on ne peut jamais hélas! le répéter assez en cette matière) combien *sincère est la bienveillance* de saint Alphonse et de ses disciples pour le thomisme, et que seul l'amour de la vérité les oblige à s'en séparer. « Les principes, écrit-t-il (1), des deux assertions (du P. Berti et du Thomisme) sont différents; différentes sont leurs raisons, différentes aussi leurs conclusions. La raison de l'efficacité de la grâce, d'après les Thomistes, est que la volonté créée se trouve en *puissance passive,* pouvant recevoir la motion de la grâce. Par conséquent pour en venir de là à émettre l'acte

(1) *Del gran Mezzo,* capo III : « Si espone e si confuta il sistema di Giansenio della dilettazione relativamente vittrice », (editio Monza, t. 37, p. 219, sq.).

de l'œuvre même à accomplir, il est nécessaire que cette volonté soit mue *par Dieu* comme premier « agens » et comme première cause libre, qui applique et détermine par prédétermination cette puissance à l'acte. Voilà donc ce qui a rapport à l'acte ; quant à la puissance, les Thomistes disent que l'homme a la grâce de la puissance *toute complète* et *prochainement apte* à pouvoir faire le bien. Ainsi raisonne le Père Gonet : « Gratia quae dat posse, dat totum complementum et totam virtutem, seu sufficientiam quae requiritur ex parte actus primi. » Ainsi parle encore le Card. Gotti : « Gratia sufficiens dat posse proximum et expeditum in ratione potentiae. » Et tous les autres Thomistes parlent de cette même manière. Si quelqu'un d'eux semble s'exprimer autrement, c'est qu'il parle de l'acte *second*, et non pas de l'acte premier. — La raison intime, au contraire, du principe de ceux qui soutiennent le *système de la délectation supérieure en degrés* (P. Berti etc.) est celle-ci : encore qu'il suffisait à l'homme, disent-ils, dans l'état d'innocence primitive d'avoir la grâce suffisante pour faire le bien, puisque son libre arbitre restait intact et en équilibre parfait (il pouvait donc agir avec l'aide de la seule grâce suffisante sans avoir besoin de la grâce efficace) ; cependant maintenant depuis la chute d'Adam et la lésion faite à la volonté si inclinée au mal, celle-ci a besoin de la grâce efficace, qui au moyen de la délectation victorieuse l'applique à émettre des actes bons. Saint Alphonse trouve que cette théorie du Père Berti et de ses adhérents ne garantit pas même autant que celle du Père Bañez et de ses disciples la notion catholique de la grâce suffisante, et il montre qu'elle conduit facilement au Jansénisme. On le voit, il cherche à défendre les Thomistes le mieux qu'il peut, et ce n'est donc pas de parti pris qu'il se tourne contre eux ; on ne poura jamais lui reprocher qu'il ne rende pleinement justice à leur doctrine telle qu'elle est.

Les Bannésiens, après avoir établi le principe que seule

la grâce intrinsèquement efficace, en appliquant par la prémotion physique la volonté à l'acte, la fait passer réellement de la puissance à l'acte librement accompli (1), affirment ensuite que la *grâce suffisante* procure à l'homme le pouvoir complet et prochain pour bien agir, toute la puissance requise afin que la volonté soit mise en état de passer de l'acte premier à l'acte second qui est l'accomplissement réel de l'œuvre. Pour accomplir cette œuvre, pour agir en fait et actuellement, il sera toujours nécessaire que la volonté soit appliquée à l'acte par la grâce intrinsèquement efficace, soit que l'œuvre compte parmi les difficiles, soit qu'elle soit facile. L'homme *n'agira donc jamais* bien en toute réalité, s'il n'est mû par une grâce intrinsèquement efficace. La grâce suffisante des Thomistes donne le pouvoir, il est vrai, donne la puissance pour bien agir, « dat posse, dat totum complementum et totam virtutem seu sufficientiam quae requiritur ex parte actus primi » (Gonet) ; mais elle ne va *jamais* plus loin, elle ne fait jamais agir en fait : c'est *exclu* totalement en vertu même du principe thomiste (2).

C'est contre cet « extrémisme » bannésien que saint Alphonse éleva sa voix ; il ne cessa de montrer combien une telle doctrine était insoutenable, étant peu conforme aux saintes Écritures, à saint Augustin, à saint Thomas, au concile de Trente considéré de près, avec les conclusions résultant du précepte de l'espérance chrétienne, avec la prérogative accordée à l'efficacité de la prière.

(1) « All' incontro coll'aiuto della grazia efficace si ottiene l'adempimento attuale dell'opera ; in modo che la grazia efficace applica fisicamente la volontà dell'uomo così alla deliberazione del 'atto come all'esecuzione dell'opera. Dicono (i Tomisti) che questa grazia è stata sempre necessaria in ogni stato così della natura innocente come della natura corrotta ; e ciò per ragione della dipendenza che ogni volontà creata, benchè libera, dee avere dalla volontà di Dio, il quale è il primo libero » (*Opera dogmat.*, t. 34, p. 107 sqq.). — (2) Voir le R. P. Hugon, o. p., dans son traité : *De gratia* (Tractatus dogm. II, p. 342 sqq.). « Imo repugnat ut sufficientior concipiatur », dit-il en restant vrai « thomiste » (p. 343).

La grâce suffisante, dit saint Alphonse, non seulement donne la puissance, le « *posse* » pour faire le bien, mais quelquefois elle fait *réellement accomplir* une bonne œuvre sans qu'il soit besoin de recourir pour cela à une nouvelle grâce, une grâce intrinsèquement efficace. Ceci a lieu quand il s'agit d'accomplir des œuvres qui sont réputées plus *faciles*, en particulier quand il s'agit de la *prière* au sens ordinaire du mot (1). Quant aux choses plus difficiles à accomplir, la grâce suffisante, il est vrai, n'amènera pas de fait la volonté à exécuter le bien ; dans ce cas la grâce efficace « *ab intrinseco* » est requise ; cependant la grâce suffisante donne encore alors *la force* au moins de prier pour obtenir la grâce efficace, pourvu qu'on ne résiste pas délibérément à cette grâce commune de la prière offerte par Dieu à tout le monde. La grâce intrinsèquement efficace pour exécuter les œuvres difficiles, par exemple pour vaincre de fortes tentations, s'obtient donc, d'après saint Alphonse, *certainement* et *toujours* par la prière ; car par l'emploi de la prière *ordinaire* (ne fût-elle que faible), qui est une grâce donnée toujours à tout le monde, on obtient la grâce d'une prière *plus fervente*, propre à attirer infailliblement la grâce intrinsèquement efficace, qui fera mettre à exécution l'œuvre la plus difficile. Voilà la doctrine de saint Alphonse, forte, conséquente, encourageante, sans mélange d'aucun autre système, appuyée sur des preuves et des argumentations (2) si puissantes, si

(1) Saint Alphonse ne veut nullement affirmer que la prière fervente soit une de ces grâces communes à tous, que Dieu tienne à la disposition de chacun. Non, il affirme avec De Noris, Tournély et les Sorbonniens que même dans l'état de nature déchue il y a communément au service de l'homme la grâce ordinaire et suffisante pour produire en lui des actes plus faibles et provoquer des prières moins ferventes, afin de pouvoir accomplir la loi de Dieu (*Del gran Mezzo*, t. XXXVII, p. 232). On ne doit pas faire dire au saint des choses qu'il ne dit pas. — (2) Voyez toute l'argumentation de saint Alphonse dans « *Opera dogmatica*, p. 128 sqq. : « La nostra sentenza è questa dunque, che, per operare il bene e adempire i

nombreuses qu'il n'est pas facile, après la simple lecture du « *gran Mezzo* » et du « *Trattato aggiunto : del modo come opera la grazia* », de ne pas se sentir gagné par quelque côté pour cette belle doctrine.

Nous ne pouvons ici que nous arrêter à *deux genres de preuves*, les preuves tirées de saint Thomas et celles tirées du concile de Trente. Le cadre spécial que nous nous sommes tracé dans ce court exposé, nous oblige à cette brièveté (1).

Saint Thomas (*Epist. ad Hebr.* c. 12, lect. 3) expliquant les célèbres paroles de l'apôtre saint Paul, *I Tim.*, II, 4 : « Qui omnes homines vult salvos fieri », dit à ce sujet : « Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus quantum in se est se communicat; sicut nec sol deest oculis caecis ». Donc comme le soleil répand ses rayons pour tous et comme ceux-là seulement en sont privés qui s'aveuglent volontairement (2), ainsi Dieu donne à tous sa grâce pour observer la loi et les hommes se perdent uniquement parce qu'ils ne veulent pas s'en servir. — Dans son traité *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1, le Docteur Angélique s'exprime ainsi : « Hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius (hominis) non impediatur ». Puisque Dieu donne à tous les grâces nécessaires pour se sauver, puisqu'en outre la grâce actuelle est requise pour vaincre les tentations et observer les préceptes, il faut en conclure en toute logique que Dieu donne aussi à tous la grâce actuelle pour opérer le bien, d'une façon immédiate ou du moins d'une façon médiate (par la prière),

precetti », etc., ainsi que dans *Del gran Mezzo*, t. xxxvii, p. 227 sqq. : « Anche noi teniamo », etc. — (1) Saint Alphonse expose toutes ces preuves longuement et savamment dans *Opera dogmatica*, vol. xxxiv, p. 131 sqq. et dans le *Del Gran Mezzo*, v. xxxvii, p. 230 sqq. — (2) « Quei che volontariamente si acciecano », dit, saint Alphonse en interprétant la pensée de saint Thomas d'après toutes les circonstances (*Del gran Mezzo*, t. xxxvii, p. 154).

sans que pour cela il soit nécessaire de recourir à la grâce intrinsèquement efficace afin de mettre en œuvre le moyen de la prière (1). Voilà ce que saint Alphonse trouve dans ce texte de saint Thomas; il ne sera pas aisé de dire qu'il a tort. — Commentant les paroles profondes (*Ioan.* VI, 44) où Notre Seigneur dit : « Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum », l'Ange de l'École dit (*In Ev. Ioan.* c. 6, lect. 5) : « Si vero non elevatur (cor humanum), non est defectus ex parte trahentis, qui quantum in se est, nulli deficit; sed est propter impedimentum eius qui non trahitur ». De la même manière, à propos d'autres paroles de saint Jean (*Apoc.* III, 20) : « Ecce sto ad ostium, et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum », saint Thomas dans son *Commentaire sur l'Apocalypse* (c. 3, 20) affirme très énergiquement que Dieu donne à chacun la grâce nécessaire au salut, pourvu que la volonté de l'homme ne manque pas d'y correspondre (2). « Deus autem, dit-il, voluntate sua liberalissima dat eam (gratiam) omni praeparanti se ». — En outre, s'appuyant sur le texte si connu de *saint Paul* (*I Cor.* X, 13) : « Fidelis autem Deus est qui non patietur vos tentari supra id quod potestis », le Docteur Angélique en déduit avec raison que Dieu ne serait pas fidèle, s'il n'accordait point, pour autant que Lui-même est en cause, les grâces par lesquelles nous puissions nous sauver. Voici ses paroles : « Non autem videretur esse fidelis Deus, si... nobis denegaret, quantum in ipso est, ea per quae pervenire ad Eum possemus » (*In I Ep. ad Cor.* c. 1, lect. 1). Saint Thomas, il est vrai, ne parle pas

(1) Voyez *Del gran Mezzo*, p. 155. — (2) « E ciò appunto insegnò S. Tommaso spiegando lo stesso testo: disse che Iddio a ciascuno dà la grazia necessaria alla salute, per corrispondere se vuole » (*Del gran Mezzo, loc. cit.*, p. 156). On dira peut-être que saint Alphonse interprète à sa manière saint Thomas; mais n'a-t il pas le même droit que les autres? Son interprétation est très raisonnable et répond bien à la pensée que semble vouloir exprimer le Docteur Angélique.

expressément du rôle exceptionnel de la prière mais, comme l'affirme saint Alphonse (*Del gran Mezzo*, t. XXXVII, p. 259), la manière de s'exprimer du Docteur Angélique fait *présupposer avec certitude* qu'il admet comme vraie la théorie de la prière telle qu'elle est enseignée explicitement par d'autres auteurs. « San Tommaso... suppone per certo quel che noi asseriamo », ne craint pas de dire Alphonse. Et voici le raisonnement qu'il fait à propos de l'*enseignement de saint Thomas* et des auteurs cités (*loc. cit.* p. 260) : Du moment qu'on accorde que Dieu donne à tous les grâces nécessaires au salut, que d'un autre côté il est nécessaire pour prier d'avoir une grâce qui donne le pouvoir de prier « actuellement », et qu'avec la prière ensuite on peut obtenir le secours plus abondant pour faire le bien qu'on ne peut accomplir avec la grâce ordinaire; il faut en conclure nécessairement que Dieu donne à tous la grâce suffisante pour prier « actuellement » pourvu qu'on ne résiste pas, et cela « senza bisogno della grazia efficace », sans la grâce efficace. — Ajoutons ici une preuve d'un autre genre, qui montre également bien que la pensée de saint Thomas est celle qu'expose saint Alphonse. Il ressort d'un grand nombre de textes dont quelques-uns sont d'une précision parfaite, que saint Augustin enseignait la doctrine dont nous venons de retracer un aperçu rapide à l'aide des paroles mêmes de saint Alphonse (1). Or, comme nous l'avons déjà vu au commencement et comme c'est généralement admis, saint Thomas voulait marcher sur les traces du grand Docteur de la grâce et ne pas s'écarter de sa doctrine. Donc sa pensée est bien celle qu'expose saint Alphonse. Nous en trouvons un *exemple frappant* dans l'important passage de saint Thomas qui est inséré dans son *Commentaire de la première Epître de saint Jean* (c. 6, lect. 5, n. 3) à propos des paroles déjà citées : « Nemo potest

(1) Voyez ces textes fort intéressants chez saint Alphonse : *Opera dogm.* t. XXXIV, p. 139 sqq.; *Del gran Mezzo*, t. XXXVII, p. 254 sqq.

venire ad me, nisi Pater... traxerit eum ». Il s'appuie en cet endroit explicitement sur saint Augustin, dont il rapporte également les paroles contenant la doctrine sur la prière : «... Sed accipe et intellige : nondum traheris, ora ut traharis ». Voilà la doctrine de saint Augustin touchant le rôle exceptionnel de la prière. Dira-t-on que l'Ange de l'École s'est occupé de tout le reste, excepté de ces paroles si importantes? Non, nous pensons, avec saint Alphonse, que certainement il partageait les vues du grand évêque d'Hippone, et que c'est précisément pour cela qu'il cite le passage en son entier, montrant sa *communauté d'idées parfaite* avec Augustin (cfr S. THOMAE *opera omnia*, ed. Parmae, t. x, p. 414).

Examinons maintenant la preuve tirée du CONCILE DE TRENTE. Elle paraît à saint Alphonse non seulement très probable, mais encore « évidente ». Il en avertit lui-même le lecteur. « Prego il lettore a leggere con attenzione questa prova del Tridentino, la quale, se non m'inganno, pare evidente. Je prie le lecteur de parcourir avec attention l'exposé de cette preuve tirée du concile de Trente, car, si je ne me fais illusion, elle paraît évidente » (1). Voici le *raisonnement* du saint Docteur. Le concile de Trente, dit-il, voulait réfuter l'erreur de certains novateurs prétendant que l'homme, après le péché d'Adam, ne peut plus faire aucun bien, qu'au contraire il est réduit à la passivité pour le recevoir de Dieu sans le produire. De là ces mêmes novateurs concluaient que l'observation des préceptes est impossible à ceux qui ne sont pas mus et prédéterminés efficacement par la grâce. Contre cette erreur donc le saint concile établit la proposition suivante empruntée à saint Augustin (*De nat. et grat.* c. 44, n. 50) : « Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis » (SESS. VI, c. 13). Par conséquent,

(1) *Del gran Mezzo*, t. XXXVII, p. 245 sqq.

pour prouver que l'accomplissement de la loi divine est possible à tout le monde, le concile de Trente déclare que tous les hommes ont *l'aide nécessaire* pour faire le bien, ou *au moins* la grâce de la prière par laquelle ils obtiennent un secours plus abondant pour l'accomplir. Il s'en suit qu'avec la grâce commune on peut faire les choses faciles, entre autres et surtout on peut prier, sans avoir besoin pour cela d'une grâce extraordinaire; puis par la prière on obtient la force d'accomplir les choses difficiles, selon la doctrine du même saint Augustin (*De nat. et grat.* c. 69) : « Eo ipso quo id firmissime creditur Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere, hinc admonemur et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus ». — Voilà bien l'enseignement de saint Augustin, suivi par le Docteur Angélique, adopté par le *concile de Trente* expliqué et systématisé par les Sorbonniens et saint Alphonse. Très attachante est aussi la manière claire et précise avec laquelle S. Alphonse fait voir que tout essai des Bannésiens de donner aux paroles du concile une autre signification est peine perdue et n'aboutit qu'à des entorses faites à la logique. Il conclut sa démonstration vigoureuse qui contente à la fois le sens philosophique et théologique de ceux qui veulent se donner la peine de la lire, par ces mots d'une haute sagesse : « Io non saprei come potesse intendersi e spiegarsi altrimenti il citato testo del Tridentino, se la grazia sufficiente non desse a tutti il poter attualmente pregare senza la grazia efficace supposta necessaria da' contrari a porre in atto ogni opera pia. Je ne saurais vraiment pas comment comprendre et expliquer autrement ce texte du concile de Trente, si la grâce suffisante ne donnait pas *à tous* le pouvoir de *prier actuellement* sans le secours de la grâce efficace, que mes contradicteurs (les Bannésiens) estiment nécessaire pour accomplir en fait n'importe quelle bonne œuvre ».

Venons-en maintenant à la *réfutation* que saint Alphonse oppose explicitement au système des Bannésiens. Il trouve surtout trois grandes difficultés dans la théorie du Père Bañez et de ses disciples, les Thomistes modernes ; difficultés qui se rapportent soit à la juste notion de la liberté humaine, soit au concept de la culpabilité, soit au précepte de l'espérance chrétienne. Comme nous voudrions plutôt abonder en indulgence et en modération par rapport à de multiples accusations formulées contre le système d'hommes aussi méritants et aussi sympathiques que le sont les « Thomistes », nous nous bornons à proposer simplement les pensées de saint Alphonse, de ce Docteur dont l'esprit de justice et d'équité *profondément consciencieux* est au-dessus de tout soupçon.

1°. — La première difficulté inhérente au système de la prédétermination physique au sens des Bannésiens, est celle-ci (1) : on ne voit pas comment l'efficacité de la grâce puisse encore de cette manière se concilier parfaitement avec la liberté de la volonté humaine. En effet ce qui procède d'une entière détermination de la volonté d'autrui et qui a une connexion métaphysiquement certaine avec cette détermination ou volition, semble détruire notre liberté humaine. Or telle est la grâce efficace physiquement prédéterminante dans le système des Bannésiens. Il est vrai, ajoute tout de suite le saint Docteur, il est vrai que l'École bannésienne cherche à s'en tirer par les célèbres distinctions de « puissance et d'acte », et de « puissance *in sensu composito et in sensu diviso* », mais tout cela ne fait pas que la liberté de l'homme reste suffisamment intelligible (abbastanza intelligibile). Et puis comment faire admettre que la grâce « suffisante » donne vraiment le pouvoir d'observer la loi divine, si toujours la grâce efficace est nécessaire pour faire passer

(1) *Opera dogmatica contro gli eretici pretesi riformati*, t. XXXIV,, p. 108 sq. n. 106 sqq.

de la puissance à l'acte lui-même? Comment, si la grâce efficace est toujours requise pour faire passer de la puissance à l'acte, comment croire que la grâce suffisante « suffise » vraiment? — Voici la conclusion d'Alphonse, à laquelle nous nous ferions scrupule de changer un mot : « E questo è quello che rende inintelligibile come con tal sistema resti all'uomo affato libera la volontà ». Nous ne comprenons pas non plus comment notre liberté est ainsi sauvegardée « affatto » entièrement.

2°. — La seconde difficulté que trouve saint Alphonse dans le système des Bannésiens est celle-ci : Il ne semble pas juste d'appeler *coupable* quelqu'un qui ne remplit pas les obligations de la loi, parce qu'il se voit privé de ce qui lui est absolument nécessaire pour observer cette même loi. Or, en se tenant au système de la prémotion physique qui, d'après Bañez et ses disciples, est requise pour accomplir actuellement la loi, l'homme qui n'a point une telle grâce efficace, se trouve réellement privé du secours nécessaire. On ne peut donc pas dire qu'il est coupable en n'accomplissant pas la loi, vu qu'il se trouve privé de l'aide nécessaire qui lui permette de remplir actuellement les obligations de cette même loi. « Dunque, dit saint Alphonse, non adempiendo il precetto, non puó esser incolpato, essendo privo dell'aiuto necessario all'adempimento » (1). Ce qui répugne à notre sentiment de justice, comment voulons-nous l'attribuer à Dieu? En tout cas, on ne voit pas bien comment le « Thomisme » sauvegarde ici *intégralement la notion de la culpabilité*.

3°. — La troisième difficulté opposée par saint Alphonse au Thomisme bannésien, a pour objet *l'espérance chrétienne* « la speranza christiana ». Elle a été définie par saint Thomas

(1) *Opera dogmatica contro gli eretici pretesi riformati*, t. XXXIV, p. 109 sq. (n. 107).

(IIa. IIae, q. 18, a. 4) : « certa expectatio... beatitudinis », et doit être certaine et inébranlable « ex parte Dei », comme l'enseigne explicitement saint Paul (*Heb.* VI, 18, 19) : « Qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam ». C'est donc avec fermeté et sûreté que nous devons attendre de la toute-puissance, de la bonté et de la fidélité de Dieu en ses promesses la béatitude éternelle et *tous les moyens nécessaires* pour y arriver. Or, d'après le système des Bannésiens, un de ces moyens nécessaires, à savoir la grâce intrinsèquement efficace, manque à un grand nombre d'hommes ; elle manque par suite d'un décret absolu de Dieu « ante praevisa merita aut demerita », et nul remède n'est possible, puisque les Bannésiens appliquent le principe énoncé tout aussi bien à la prière qu'à n'importe quelle autre bonne œuvre. Donc en toute logique l'acte d'espérance devra prendre une forme conditionnelle même en ce qui se rapporte à Dieu : « Si je suis parmi ceux pour lesquels Dieu a porté le décret *ante praevisa merita aut demerita* d'accorder la grâce intrinsèquement efficace ». C'est là où aboutit logiquement le Bannésianisme, et saint Alphonse, à notre humble avis, a raison d'écrire ces graves paroles (1) : « Si la grâce suffisante ne « suffit » jamais pour prier actuellement, comme disent les Thomistes, mais s'il faut encore toujours à cet effet la grâce efficace qui n'est pas donnée à tout le monde, alors nous n'aurons plus en Dieu un fondement certain d'espérer la félicité céleste et l'incertitude proviendrait aussi de la part de Dieu : voilà ruinée l'espérance chrétienne. « L'incertezza sarebbe anche per parte di Dio, ed ecco distrutta la speranza christiana ». Sans avoir nullement besoin de se laisser gagner par l'émotion, on peut trouver *saisissante* la déclaration finale de ce grand Missionnaire et Docteur de la

(1) *Loc. cit.*, p. 111.

prière qu'était saint Alphonse : « Je dis la vérité, si j'étais partisan du système de ceux qui dénient à la grâce suffisante la force de faire prier actuellement sans autre secours et qui requièrent encore la grâce efficace de prier, comme l'affirment les Thomistes et le Père Berti conformément à leurs systèmes, je ne saurais pas faire un vrai acte d'espérance ». C'est juste, puisque d'après les Bannésiens, la grâce suffisante ne fait jamais prier actuellement; pour cela la grâce efficace est de *toute rigueur*. Or la grâce efficace *n'est pas donnée* à tout le monde; autrement personne ne manquerait de prier et personne ne se damnerait, puisque, d'après Bañez, elle applique physiquement la volonté de l'homme à l'œuvre bonne, elle fait toujours bien agir. On devrait donc conclure de ces principes inexorables du Bannésianisme, que notre acte d'espérance est encore soumis *aux conditions suivantes* (c'est « l'atto di speranza condizionato » dont parle saint Alphonse) : Si Dieu me donne la grâce efficace de prier, j'espère, par le moyen de la prière dont je me sers, obtenir la grâce efficace de remplir aussi le précepte de l'espérance chrétienne comme tous les autres préceptes d'ailleurs et de me sauver. Mais si Dieu ne voulait pas m'accorder cette grâce efficace de la prière, comme de fait Il n'y est pas tenu et comme réellement Il ne la donne pas à beaucoup d'hommes, alors je n'aurai plus aucun moyen, pas même « mediatamente per mezzo della preghiera », de me procurer la force de remplir le précepte de l'espérance et les autres préceptes. Dans ce cas, conclut saint Alphonse, *je ne puis pas espérer de me sauver;* « ed in tal caso io non posso sperar di salvarmi » (1).

Comme saint Alphonse et ses fidèles disciples ne peuvent pas souscrire à des conclusions si inacceptables, de même ils ne peuvent souscrire aux *principes* d'un système qui logiquement les provoqueraient.

(1) *Opera dogmat.*, t. XXXIV, p. 111.

* * *

L'année même de l'approbation donnée à sa Congrégation par le grand Pape Benoît XIV, en 1749, saint Alphonse, alors Recteur Majeur, convoqua le Chapitre Général à Ciorani (Naples) pour lui proposer l'acceptation des nouvelles Règles et Constitutions. Or dans ce Chapitre Général, qui officiellement est désigné comme premier Chapitre Général de la Congrégation du T. S. Rédempteur, nous lisons déjà la recommandation faite aux professeurs de théologie de *suivre la doctrine de saint Thomas :* « Si esortano i Lettori di Teologia di seguitare per lo più la Dottrina del Angelico Dottore S. Tommaso » (*Acta integra*, p. 10, n. 17). Non seulement Alphonse, comme on l'a écrit récemment encore (1), estimait saint Thomas au delà de toute expression, mais il l'aimait et aimait sa doctrine jusqu'à l'héroïsme, jusqu'à cet héroïsme dont sont capables les saints. Un seul fait nous dira quels furent les sentiments intimes de saint Alphonse à l'égard de l'enseignement du Docteur Angélique. En 1776 il voulut publier ses *Dissertazioni teologiche-morali appartenenti alla vita eterna* (dissertations théologico-morales sur la vie éternelle). Le reviseur ecclésiastique, le chanoine Ruggieri, refusa d'approuver son opinion sur l'état des enfants morts sans baptême. Alphonse soutenait avec *saint Thomas* que ces enfants ne souffrent ni la peine du sens ni une peine quelconque de l'âme par suite de la privation de la vision béatifique. Consciencieusement cependant il avait ajouté que saint Augustin enseignait fortement l'opinion contraire « validamente l'opinione contraria ». Le censeur exigea cette phrase-ci : « Sant'Agostino dimostra fondatamente tutto l'opposto » (Saint Augustin démontre pérem-

(1) Dans le *Luxemburger Wort* du 7 janvier 1925 : *die Aszetik des hl. Alfons von Liguori.*

ptoirement tout le contraire). Alphonse refusa catégoriquement : « J'ai rapporté, répondit-il, l'opinion de saint Thomas et les raisons qu'y oppose saint Augustin. Si je dis, comme vous le voulez, que saint Augustin démontre péremptoirement le contraire, j'affirme que la thèse de saint Thomas est fausse (che la sentenza di S. Tommaso evidentemente è falsa) ; mais alors je dis un mensonge, car je pense le contraire... je n'arriverai jamais à me persuader que l'opinion de saint Thomas est fausse (non posso arrivare a persuadermi che S. Tommaso tenga una sentenza falsa) ». A ce refus de saint Alphonse, le censeur opposa à son tour le refus de l'*imprimatur*. Alors le Saint saisit la plume et écrivit pour l'Archevêque de Naples quelques lignes qui sont comme un commentaire éloquent du canon 1366, § 2, donné plus de cent ans avant la publication du Code. « La doctrine de saint Thomas, dit-il, s'enseigne publiquement à Naples, mais l'illustre reviseur me dit qu'elle ne peut passer. (Basta) Assez ! je ferai ce que me commande l'Archevêque. Je préfère ne pas imprimer mon livre que d'attaquer saint Thomas. (Bello spirito !) En voilà du neuf, par exemple ! l'opinion de saint Thomas qui ne pourrait pas passer ! (Chi lo dice?) Est-ce la Sainte Église qui parle ainsi? Non, car la Sainte Église vénère la doctrine de saint Thomas » (1). Disons à l'honneur de l'Archevêque qu'il eut le courage de donner raison à saint Alphonse et tort au reviseur. L'ouvrage put être imprimé au mois d'août 1776.

Ne nous étonnons donc plus d'entendre le *Cardinal Lorenzelli*, après avoir publié lui-même les 24 thèses de saint Thomas, faire à propos de saint Alphonse la déclaration, « doctrinam de divina gratia, qualem S. Alphonsus exponit in suo tractatu de Oratione... a doctrina Aquinatis revera

(1) Voyez ces lettres dans la « *Corrispondenza speciale* », p. 479 et 481. Comparez également ce qu'en dit le P. Berthe, t. II, p. 399 sqq.

non dissentire. Immo nihil esse in caeteris quoque scriptis Alphonsianis, quod cum doctrina Angelici reapse pugnet ». Au commencement de notre travail nous avons déjà rapporté les paroles de Benoît XV lui-même à ce sujet. Ajoutons ici les affirmations de la S. Congrégation des Séminaires et Universités, contenues dans le « Ordinamento dei Seminarii » et signées par le Cardinal Bisleti, Préfet de cette même Congrégation, à la date du 26 Avril 1920 (1) : « E inutile aggiungere che lo stesso S. Alfonso è il Dottore, che, specialmente nelle cose di Morale, si può seguire con ogni sicurezza. Il est superflu d'ajouter que saint Alphonse est le Docteur qui spécialement dans la Théologie morale, peut être suivi en toute sécurité ». Le Pape Pie IX, dans les Lettres Apostoliques du 7 Juillet 1871, dit que saint Alphonse, « in Dei gloriam spiritualemque hominum salutem unice intendens, plurimos libros conscripsit, sacra eruditione et pietate refertos, sive inter implexas theologorum tum laxiores tum rigidiores sententias ad tutam muniendam viam, per quam Christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent, sive ad clerum informandum, instituendum. »

Il nous semble inutile d'ajouter quoi que ce soit aux preuves multiples et témoignages autorisés que nous venons d'alléguer pour faire voir combien l'enseignement de saint Alphonse est en tout conforme aux exigences du Nouveau Code. Si notre démonstration n'est pas vaine, si nos arguments ne sont pas dénués de tout fondement, alors il *restera acquis* que non seulement l'enseignement de ceux qui portent le nom de « Thomistes », répond aux prescriptions de l'Église, mais encore l'enseignement de ceux qui ne s'appellent pas ainsi, tout *en s'attachant à saint Thomas* comme à leur Maître. Ceux-là, en aimant et vénérant le Docteur Angélique comme le « Docteur commun » dans l'Église, ont pleinement le droit de professer publiquement leur doctrine

(1) Voyez le « *Monitore Ecclesiastico* », année 1921, p. 142 sqq. et p. 207.

du haut des chaires érigées ou approuvées par l'Église. Ils n'auront jamais besoin de recourir à ce singulier stratagème, que veut bien leur concéder encore comme « dernière consolation » l'organe du thomisme moderne par un geste que nous aurions voulu voir plus magnanime et plus largement généreux, par le fait même plus vrai. D'ailleurs, nous n'en doutons pas, tous ceux qui portent au cœur l'*amour franc et sincère* de la méthode, de la doctrine, des principes de saint Thomas d'Aquin, à quelqu'École qu'ils appartiennent, n'hésiteront pas à prendre à leur compte les belles paroles de *saint Augustin*, citées par l'éminent Recteur du Collège Angélique au commencement de son récent ouvrage sur l'autorité de saint Thomas : « Quid enim gloriosius, Fratres, quam subiici et vinci a veritate ».

Rome (*Saint-Alphonse*) J. B. RAUS, C. SS. R.

Un prédicateur populaire : Saint Césaire d'Arles

En 496, entrait à Arles, capitale de la Préfecture des Gaules, un jeune moine de vingt-six ans du nom de Césaire. Bourguignon de naissance, à dix-huit ans clerc de l'église cathédrale de Châlons, Césaire, désireux d'une vie plus recueillie et plus austère, avait demandé à Porcaire, abbé du monastère fameux de Lérins, de lui enseigner les voies de la perfection.

Parmi ses frères en religion, Césaire se fit remarquer par son amour de l'Écriture Sainte et des Pères de l'Église, particulièrement de saint Augustin, par sa piété intense, par sa mortification rigoureuse; caractère gai, vif et prompt, il avait l'âme ouverte aux impressions riantes.

La place de cellérier étant devenue vacante, on la lui

confia. Il ne la remplit pas cependant à la satisfaction de tous. Les mortifiés, obligés d'accepter les douceurs qu'il imposait, les immortifiés, geignant de recevoir avec parcimonie, n'y trouvaient pas leur compte. Aussi pour apaiser les murmures, l'abbé le démit de ses fonctions. Désormais Césaire pouvait vaquer à son gré à la prière et à l'étude. Ayant compromis sa santé par ses austérités, on l'envoya refaire ses forces à Arles chez des amis et bienfaiteurs du monastère (1).

Arles était depuis Constantin-le-Grand le principal port de commerce et le marché des Gaules le plus fréquenté. L'Empereur Honorius, dans un édit du 23 mai 418, écrivait : « il n'y a point d'autres villes où l'on trouve plus facilement à vendre, à acheter et à changer le produit de toutes les contrées de la terre. On y trouve à la fois les trésors de l'Orient, les parfums de l'Assyrie, les denrées de l'Afrique, les nobles animaux que nourrit l'Espagne, les armes qui se fabriquent dans la Gaule ».

La ville était divisée en trois parties. Sur la rive droite du Rhône, le castrum dont les murs d'enceinte avaient été construits sous Jules-César; il renfermait les palais de l'empereur et du préteur, les casernes, la Bourse, le théâtre, l'amphithéâtre, quelques temples païens et la basilique chrétienne. A côté du castrum, mais séparée par un terrain vague, s'étendaient la vieille ville avec ses colonies grecques et phéniciennes, couverte de fabriques et d'industries, de chantiers navals et, adossé au port, le cirque. De l'autre côté du fleuve s'était transportée la colonie romaine, trop à l'étroit dans le castrum et qui ne voulait pas se mêler à la population de l'ancienne ville.

C'est dans cette cité bourdonnante d'activité qu'entrait

(1) Migne, *P. L.*, t. lxvii, 1001. *Vita S Caesarii*, auctoribus Cypriano, Firmino et Viventio episcopis.

Césaire, regrettant la solitude du monastère qu'il ne devait plus revoir.

En effet Eone, évêque d'Arles et métropolitain des Gaules, découvrit que Césaire était son parent. Il demanda à l'abbé de Lérins de le lui céder et il conféra à son nouveau clerc le diaconat et la prêtrise. Il lui confia enfin la direction d'une abbaye située dans une île du Rhône. Césaire exerçait depuis trois ans cette fonction quand, en 503, l'évêque d'Arles mourant le désigna pour son successeur. Le peuple ratifia ce choix et s'en fut découvrir son nouveau pasteur parmi les tombeaux du cimetière des Alyscamps où il s'était caché pour se dérober à cet honneur.

Son épiscopat, troublé par les invasions des barbares, s'exerça sous trois régimes politiques : le régime wisigothique sous Alaric II jusqu'en 507 ; le régime ostrogothique sous Théodoric, de 508 à 536; le régime franc depuis 536 jusqu'à sa mort en 543. Les deux premiers princes étaient Ariens; catholique et bourguignon, Césaire leur fut suspect. Ce n'est qu'en 536 qu'il aura dans le chef du gouvernement, le roi Childebert, un ami et un protecteur.

Cette époque de guerre et de troubles nous aide à comprendre l'insistance avec laquelle le saint prêchait à ses ouailles l'aumône pour le soulagement des pauvres et pour le rachat des captifs, l'oubli des injures, le pardon des ennemis. Lui-même donnait l'exemple; sa charité connue depuis le Nord de la Gaule jusqu'à Rome, faisait l'admiration du Pape et de Théodoric.

Mais quel était l'esprit chrétien des fidèles de la cité épiscopale d'Arles? Nous en trouvons la réponse dans les sermons de Césaire (1), un des documents les plus précieux pour l'histoire sociale de cette époque.

Le christianisme était encore imprégné d'un vieux fonds

(1) Migne, *P. L.*, t. xxxix, 1375-2354 — passim in *Appendice operum S. Augustini*. — On en trouvera la liste, *P. L.*, t. lxvii, col. 1041, ou

de superstitions païennes. Le premier janvier, pour honorer Janus « certains, prêche notre saint, se déguisent en cerfs et en génisses; d'autres mettent des têtes d'animaux et crient comme des ours. Ils n'ont pas seulement la forme d'animaux mais ils en ont le cœur. Ce qui est plus honteux ce sont les travestissements féminins. Voyez-vous ces hommes à la face barbue qui pour ressembler à des jeunes filles, couvrent leurs bras aptes au service militaire, de tuniques de femme » !

L'usage de recevoir, ce même jour, comme étrennes des amulettes, de refuser du feu à son voisin, d'apprêter pendant la nuit des petites tables chargées de mets, gages d'abondance pour l'année, le tourbillon de danses obscènes, tout cela ne constitue pas un petit péché (Serm. 129-130) (1). Un autre abus bien grave était celui des bals, reste des rites païens, accompagnés de chansons érotiques, qui évoluaient autour de la basilique chrétienne, les jours de cérémonies (Serm. 265). L'évêque se plaint des tavernes qui bordent la voie et encombrent la place de l'église : « Certains boivent jusqu'au vomissement et provoquent au seuil de l'église les scènes de luxure ou les rixes sanglantes. J'en ai vu qui se lèvent tout d'un coup et se mettent à danser d'après un rite bachique, comme des hommes atteints de folie, en chantant d'infâmes chansons d'amour » (Serm. 266).

Un certain nombre de chrétiens étaient restés fidèles à quelques cérémonies du culte païen. La nuit de la saint Jean-Baptiste, quelques-uns se baignaient dans les marais ou

dans le Dictionnaire de Théologie catholique au mot *Césaire*, liste dressée par P. Lejay.

Corpus Vindobonense : *Faustus Reiensis* par Engelbrecht, nomenclature dans le dictionnaire de Théologie.

Dom Morin. — *Revue bénédictine*, particulièrement tome xxiii, 1906.

Ouvrages généraux. Malnory, *St Césaire*, Paris, Bouquillon, 1894. Abbé Chaillan, *Saint Césaire, collection « Les Saints »*, Paris, Gabalda, 1912.

— (1) Toutes les citations sont tirées des sermons de l'Appendice *P. L.*, xxxix.

dans le fleuve : « comme non seulement les âmes meurent, dans ce bain sacrilège, mais très fréquemment les corps aussi, que celui qui ne songe pas à son âme, se soucie au moins de son corps » (Serm. 277). Aux éclipses de lune, certains poussent des hurlements pour écarter le maléfice auquel est attribué la disparition de l'astre. D'autres, par simplicité, par ignorance, ou ce qui est plus probable, note finement Césaire, par gourmandise, assistent aux festins sacrés des païens et ils en rapportent même des mets chez eux ou chez autrui. Pour écarter la faute, ils se signent avant de se mettre à table : « Beau signe de croix que celui-là ! C'est plutôt un glaive qui tue leurs âmes en même temps que ces mets nourrissent leurs corps » (Serm. 278).

L'observation des augures était encore en honneur. Avant le voyage on examinait les astres et la disposition des planètes, les jours fastes et néfastes, ou encore des éternuements ridicules dans un sens cultuel. En route, on se guide d'après le chant des oiseaux. « Quand vous voyagez, enseigne Césaire, ne considérez que la nécessité; signez-vous au nom de Jésus, dites le Pater ou le Symbole et allez sans crainte » (Serm. 278).

Sorciers et sorcières avaient une nombreuse clientèle. Ils vendaient des amulettes, des herbes et des sucs de plantes. Par leurs incantations, ils préservaient des morsures du serpent. On les consultait pour la maladie du bétail et pour retrouver les bêtes échappées de l'étable ou des pâtis. Malade, on envoie au devin sa ceinture ou son linge de corps; il l'examine, le mesure et dit ce qu'il faut faire. En cas de vol, tel sorcier fait apparaître à tel endroit telle personne qui indique le voleur, à condition de ne pas se signer en entrant dans la place. Les femmes plus enclines à la superstition s'excitent mutuellement à employer des maléfices pour la guérison de leurs bébés (Serm. 279).

Les bonnes mœurs ordinairement peu en honneur dans une

ville où se coudoyent soldats et marins, artisans et nervis, riches commerçants et grands banquiers, étaient alors en pleine décadence. Les jeux sanglants des arènes et du cirque, les représentations théâtrales obscènes que Césaire rangeait parmi les fautes punissables du feu éternel, entretenaient leur dissolution.

« Nous n'en connaissons que très peu, gémit le saint pasteur, qui observent la chasteté et ce qui est pire, c'est qu'un grand nombre commettent l'adultère avec leurs servantes ou avec les femmes et les servantes de leur prochain sans aucune pudeur. N'en voit-on pas se vanter de leurs adultères et rechercher avec des éclats de rire stupide qui en a commis le plus grand nombre? Les hommes croient que l'adultère leur est permis mais qu'il est défendu aux femmes et Césaire réclame pour la femme des droits égaux à ceux de l'homme. Comme lui, elle est rachetée par le sang du Christ et Dieu ne fait acception de personne. Il s'élève avec véhémence contre la coutume qui restreint le châtiment aux seules liaisons coupables de l'épouse avec le serviteur.

Un autre abus signalé est le concubinage des fils de familles riches, avec leurs esclaves avant l'union légitime. Ces pécheurs sont si nombreux qu'il ne peut les excommunier tous; mais n'est-ce pas une honte pour des hommes libres d'avoir des enfants esclaves selon la condition de leur mère! D'autres, trop pauvres pour espérer un riche mariage, prennent des concubines; puis ayant acquis par un commerce frauduleux une injuste fortune, ils renvoient leurs concubines pour épouser une riche héritière. Les négociants pour leur commerce, les soldats pour leur service, consentent à vivre des mois entiers, séparés de leurs épouses; alors ils se croient permis le concubinage, que la loi civile tolère. Eh quoi! s'écrie Césaire, pour l'argent ou pour le service du prince, vous quittez vos femmes et pour Dieu vous refusez de le faire en prenant des femmes étrangères! (Serm. 288-289). Nous

trouvons également mentionnées dans ses sermons les filles publiques qui attirent les hommes par les parfums capiteux dont elles s'oignent. Il dénonce l'usage des boissons abortives et les infanticides.

La gourmandise et l'ivresse sont les compagnes de la luxure. Quand les Arlésiens invitaient leurs amis à dîner, c'était faire injure à l'amitié, pour l'invitant, de ne pas donner assez de boisson pour s'enivrer, et pour l'invité, de ne pas boire jusqu'à l'ébriété. Ils forçaient leurs invités à l'ivresse dans des banquets qui se terminaient à la nuit, et parfois à l'aurore; même des clercs de l'ordre supérieur ne sont pas exempts de ce vice.

Quelques-uns, quand le repas est achevé et que la soif est étanchée, vident coupe sur coupe, comme s'ils étaient encore à jeun, en l'honneur non seulement des vivants mais des anges et des saints, estimant qu'ils les glorifient en s'envelissant dans l'ivresse. D'autres, à seule fin de multiplier les coupes, se font servir des friandises salées ou des mets pimentés (Serm. 294).

Les campagnards, quand ils ont une certaine quantité de vin, invitent parents et amis comme à un festin de noce, et pendant quatre et cinq jours on s'enivre et on ne retourne chez soi qu'à l'épuisement du tonneau (Serm. 295).

Quand Césaire arriva chez Firminus, il n'était ni un lettré, ni un humaniste. Il ignorait tout de la rhétorique et de l'éloquence. Chez Firminus, il rencontra Pomère (1) qui enseignait les auteurs profanes aux fils des sénateurs et aux clercs. Celui-ci, qui lisait Plaute et Cicéron, conçut un plan d'études pour Césaire. Le jeune moine reçut donc des leçons de science humaine et commença sa rhétorique. Le livre, que le maître lui avait prêté, il le lisait avec goût durant le jour et la nuit, il l'emportait dans sa chambre. Une fois, raconte son

(1) Pomère. Africain, auteur du *De vita contemplativa*. Malnory, *op. cit.*, p. 16.

biographe du VIe siècle, il lui arriva de le lire dans son lit et de s'endormir de fatigue. Alors il vit en songe un dragon qui lui mordait le bras. Troublé par cette vision, il s'imagina que Dieu l'avertissait de ne plus avoir de contact avec la sagesse mondaine, s'il ne voulait pas perdre son âme pour l'éternité. Il rejeta dès lors toute éloquence profane et il l'exclut de la chaire chrétienne comme nous le lisons dans « son admonition sur la prédication » (1), adressée aux évêques : « etiam si sit in aliquo eloquentia saecularis, non oporteat pontificali eloquio praedicare eo modo ».

Sa conception de la prédication, nous la retrouvons encore éparse dans ses sermons. Les prédicateurs sont semblables aux anges qui montaient et descendaient sur l'échelle de Jacob. Quand ils parlent de choses élevées que seuls les érudits comprennent, ils montent au sommet de l'échelle, « ascendunt ad Filium hominis », quand ils cherchent à se faire comprendre des ignorants, ils descendent au bas de l'échelle « descendunt ad Filium hominis » (Sermon 11). Si au sommet ou à la base de l'échelle on trouve Jésus-Christ, la question cependant reste posée : où se fait-on le mieux comprendre? Césaire nous répond : « Si je veux, mes frères, vous exposer l'Écriture Sainte, à la manière et avec l'éloquence des Pères, seuls quelques érudits pourront en tirer du profit et le reste du peuple restera à jeun. C'est pourquoi je demande aux oreilles érudites de supporter volontiers la rusticité de mes sermons pour que tout mon troupeau puisse recevoir la nourriture spirituelle rustico pedestrique sermone ». (Serm. 10).

Le prédicateur a pour mission d'encourager les bons, de fortifier les faibles, de réprimander les coupables. Sa voix a l'éclat de la trompette. « Le son de la trompette guerrière produit plus de terreur que de charme, plus de crainte que

(1) MALNORY, *S. Césaire*, *op. cit.*, p. 299.

de plaisir. Ainsi la trompette est nécessaire aux prédicateurs ; il ne doit pas charmer les oreilles, mais il doit frapper les cœurs » (Serm. 35.)

La sévérité du prédicateur est bienfaisante car si, médecin des âmes, il découvre les plaies du pécheur, ce n'est pas pour le torturer mais pour le guérir : « Noli timere, noli pallescere, medicus est » (Serm. 253). Réprimander les vices est pour lui un devoir strict dont il devra rendre compte au tribunal de Dieu : « quia si vobis non dixero, et pro me et pro vobis malam conscientiam redditurus sum in die iudicii » (Serm. 289).

Quelquefois il lui semble que sa liberté de paroles dépasse la mesure, il hésite : « timeo dicere ne forte aliqui irascantur ». Mais pourquoi s'indigneraient-ils? « Quand une matrone se regarde dans un miroir, elle corrige ce qui est défectueux dans sa toilette et de colère, elle ne brise pas le miroir. De même, chaque fois que dans un sermon vous reconnaissez le mauvais état de votre âme, vous devez vous corriger plutôt que de vous indigner contre le prédicateur comme contre un miroir ». (Serm. 288). D'ailleurs il rachetait sa sévérité par l'éclat de ses vertus, par sa charité et par sa bonhomie.

Quel était le temps de la prédication de Césaire? Quelle était la durée du sermon? Outre le prône du dimanche, l'évêque prêchait chaque fois qu'un nombre suffisant de fidèles étaient réunis. En carême, il faisait à l'office du matin l'homélie sur l'Écriture Sainte. Quel était cet office? Aux quatre veilles de la nuit correspondait un nocturne dans l'office liturgique. Le quatrième qui se récitait au crépuscule du jour, était appelé Matines; on y récitait les psaumes de nos laudes. Les fidèles d'Arles n'assistaient qu'au quatrième nocturne et à l'homélie précédée de la lecture d'un passage de l'Écriture Sainte. La cérémonie durait une demi-heure. Césaire se plaint souvent des arrivées tardives aux matines

ou des départs fréquents au moment du sermon. « Et pourtant, dit-il, ai-je bien soin que tout soit achevé en une demi-heure. Quand les lectures sont plus longues ou quand nous récitons en plus le psaume cinquantième, je fais commencer l'office plus tôt par les clercs, pour qu'il soit terminé à l'heure habituelle et pour que les ouvriers et les pauvres arrivent à temps à leur travail » (Serm. 285).

L'évêque connaissait la pétulance d'esprit des provençaux; il ne manquait pas de la ménager. Le sermon ne dépassait pas le quart d'heure; s'il se prolongeait quelque peu au delà, il s'excusait aussitôt. Et cependant le prêche paraissait encore trop long à certains Arlésiens. Aux messes du dimanche, dès que l'évêque montait à l'ambon, beaucoup sortaient pour bavarder aux portes de la basilique. « Quanti in porticibus basilicarum detractionibus aut sermonibus occupentur inter quos non parvus solet esse numerus clericorum ». (Serm. 281.) Pour remédier à ce mal, Césaire fit décréter, au concile d'Agde en 506, un canon qui interdisait aux fidèles de quitter la basilique avant la bénédiction du prêtre, sous peine de réprimande publique. Lui-même appliqua rigoureusement ce décret. Un jour qu'un groupe de fidèles s'échappait de la basilique au moment du sermon, il descendit de l'ambon et se précipita sur leurs pas pour les ramener.

Ceux-là même qui assistaient aux offices n'étaient pas exempts de reproche. Césaire avait invité les personnes fatiguées à s'asseoir durant les longues lectures; partant de cette tolérance, quantité de jeunes filles bien portantes, dès que le sermon commençait, se couchaient sur le pavé du temple comme dans leur lit. On ne dormait pas du tout dans cette position; les langues travaillaient si bien qu'on n'entendait guère le prédicateur : « Écoutez-moi, vénérables filles; ne vous étendez plus à terre et si vous êtes indisposées, asseyez-vous d'une manière décente. Je voudrais bien savoir, si vous

resteriez couchées, si durant le sermon on distribuait des pendants d'oreilles, des bagues d'or et des pierres précieuses. Sans aucun doute, vous vous lèveriez avec empressement pour recevoir ce qui vous est offert. Eh bien! la parole de Dieu est une perle qu'il ne faut jamais refuser ». (Serm. 300).

L'œuvre oratoire de Césaire se divise en deux groupes : le premier comprend les homélies sur l'Ancien et le Nouveau Testament; le second, les sermons sur les fêtes et les temps liturgiques, et ses célèbres admonitions qui sont ses chefs-d'œuvre.

L'homélie est faite à la manière des Pères de l'Église; l'emploi de l'allégorie, du symbolisme, particulièrement celui des nombres, est fréquent. L'Ancien Testament n'est que l'ombre et la figure du Nouveau : « que nous importe, à nous qui venons à l'église pour entendre la parole de Dieu, qu'Abraham ait envoyé son serviteur pour ramener une épouse à son fils? Quel intérêt pouvons-nous prendre à savoir comment les patriarches ont pris femme et engendré des fils. Nous voyons ces choses-là arriver tous les jours chez nous. Mais nous devons croire avec l'apôtre que tout ce qui est écrit est arrivé aux juifs en figure et s'accomplit en nous en réalité » (Serm. 8.) — En fait d'exégèse, Césaire n'apporte rien de neuf, il emprunte ses commentaires aux Pères latins et grecs, particulièrement à saint Augustin. Avec la sobriété de son esprit, il les accommode à l'intelligence et à la vie pratique de ses auditeurs, il les ordonne suivant un plan personnel visant à la brièveté et à la clarté avec un air de naïveté et de bonhomie. Il est, le créateur de l'homélie gauloise, éloignée à la fois de la rhétorique latine et de la subtilité grecque.

Le genre oratoire préféré de Césaire et celui où il est vraiment original, sont les admonitions, instructions où il abandonne l'interprétation de l'Écriture Sainte, pour s'attacher à l'exposé des devoirs du chrétien. Il les destinait en

outre à la propagande ; il en fit faire des recueils qui devaient aider les bons évêques dans le ministère de la prédication. Ennodius, son ami, avait sans doute sous les yeux un de ces recueils lorsqu'il lui écrivait : « Tandis que les âmes pures sont réjouies par ton aspect, tu as une langue de fer pour châtier les délinquants. Heureux es-tu toi à qui Dieu a donné d'enseigner par les admonitions et les exemples ».

Étudions plus en détail le caractère populaire de sa prédication. Cet art ne s'apprend guère dans les livres, mais principalement au contact du peuple. Pour parler utilement à l'âme populaire, pour connaître sa mentalité, ses besoins, ses qualités et ses défauts, il faut se mêler à la vie du peuple, le regarder agir. En faisant ainsi, Césaire devint un psychologue remarquable. Une scène vécue, où se révèle la finesse d'analyse de notre saint, est le récit du chasseur qui néglige ses devoirs religieux en temps de carême pour se livrer à sa passion : « A peine éveillé, il convoque ses esclaves qui aimeraient mieux se rendre à l'église. Il pose ses rêts, lance ses chiens et fouille taillis et bois. Il passe le jour à la chasse, donnant tantôt des éclats de voix retentissants, tantôt des signaux muets pour qu'on fasse silence, joyeux s'il trouve quelque chose, furieux s'il manque ce qui n'a jamais été en sa possession. Il semble, à voir son ardeur, que le jeûne a été institué pour qu'il chasse. Au retour, il prend plus de soin de ses chiens que de ses serviteurs. Il les fait coucher près de sa table ou de son lit. Lui-même leur donne la pitance quotidienne et cela en présence de ses esclaves, sans se demander si ceux-ci ne meurent pas de faim et, ce qui est plus grave, si la pitance n'est pas bien préparée pour un chien, un esclave est roué de coups ». (Serm. 146.)

Ne les a-t-il pas souvent rencontrés ces ivrognes hébétés qu'il nous décrit ironiquement : « Eh ! soyez honteux de ne pouvoir boire autant que nous, clament les ivrognes ». « Voyez quelle pitié que ces ivrognes ; ils se croient des hommes, eux

qui gisent dans le ruisseau et ils ne reconnaissent pas pour des hommes ceux que la sobriété fait tenir droit ». (Serm. 295.)

L'éloquence populaire est familière et vivante ; elle préfère la phrase courte de la conversation à la longueur de la période. Césaire aime le dialogue ; il interpelle son auditeur, discute avec lui, et provoque ses objections. « Un riche cupide envie la propriété de son voisin : « il est beau ce domaine, si je pouvais le réunir au mien ! » Et le voilà, se livrant à toutes sortes de projets pour l'acquérir à vil prix. Le voisin n'étant pas riche, il le signale aux pouvoirs publics pour qu'on l'enrôle dans une charge d'état coûteuse. Le malheureux est alors obligé de s'endetter. Il vient trouver celui dont il ignore les embûches et il lui dit : « Prêtez-moi quelques sous car je suis poursuivi par mes créanciers ».

— Hélas pour le moment je n'ai chez moi aucun argent.

— Alors le malheureux lui déclare qu'il vendra son domaine.

— Ne le faites pas, je vais emprunter n'importe où pour vous secourir. Le prix de vente se débat et notre cupide acquiert à moitié prix, une propriété pour laquelle il eût donné 100 sous d'or. Malheur à toi, poursuit l'orateur, car si celui qui a refusé de vêtir un homme nu brûlera avec le démon, où brulera, penses-tu, celui qui l'a dépouillé. » (Serm. 75).

On n'est jamais assez concret lorsqu'on s'adresse au peuple. Césaire, qui ne l'ignorait pas, avait horreur du vague et de l'imprécis. Son enseignement était clair, adapté à ses auditeurs et, pour être mieux compris, il descendait aux applications pratiques. Un modèle du genre est le sermon sur le jeûne et l'aumône : « Il est bon de jeûner mais il est meilleur de faire l'aumône. Je ne dis à personne : « Jeûne plus que tu peux ». Je n'impose à personne de s'abstenir du vin et des viandes, si son état de santé ne le lui permet pas. Lorsque le jeûne est impossible, l'aumône suffit, mais le

jeûne ne suffit pas sans l'aumône » (Serm. 269). La mesure dans laquelle il faut associer l'aumône au jeûne lui semble indiquée naturellement. Cela consiste à faire profiter les pauvres, du repas de midi qu'on économise, par le jeûne. Si certains se récrient, il leur ferme la bouche par la vivacité de sa réplique : « Te proposes-tu donc de reporter au repas du soir, en mets exquis ou autrement, ce que tu as épargné au dîner? Mais alors c'est réunir deux repas en un seul, plutôt que de jeûner véritablement. Ou bien comptes-tu simplement faire l'économie du repas dont tu t'es privé? Mais alors c'est spéculer sur le jeûne et en faire une occasion de lucre » (Serm. 142).

C'est un grand art pour l'orateur populaire d'illustrer son discours au moyen de comparaisons familières bien appropriées. Elles retiennent l'attention de l'auditeur, et elles aident son intelligence et sa mémoire à mieux comprendre et à mieux retenir les vérités enseignées. Elles ont, chez Césaire, une fraîcheur et une saveur particulières.

Il compare l'ivrogne aux marais qui avoisinent la ville. « Il ne faut pas boire outre mesure sinon l'homme, transformé en marécage au lieu de produire le fruit des bonnes œuvres, ne produit que les vers et les serpents des vices. Que naît-il dans les marais? Des serpents, des sangsues, des grenouilles, des vers de toute espèce qui nous causent plus d'horreur que d'utilité. Les herbes mêmes et les arbustes, qui croissent au milieu des marais ou sur leurs rives, n'ont aucune utilité et doivent être brûlés chaque année. Ainsi tout ce que produit l'ivresse est préparé pour le feu » (Serm. 294).

Arles n'est guère éloignée des Alpilles ; elles suggèrent à l'évêque cette jolie comparaison. Le diacre avait-il invité les fidèles à incliner la tête pour la bénédiction, certains, par dédain de se courber sous la main d'un homme, restaient raides comme des colonnes. « Que ceux-ci ne considèrent pas l'homme, mais Dieu qui répand sa bénédiction en pluie de

grâces. Vous savez que la pluie ne reste pas sur les sommets des montagnes mais descend dans le creux des vallées; de même ceux qui se courbent disposent en quelque sorte en eux des vallées où ils reçoivent la pluie de la bénédiction divine » (Serm. 286).

Lorsqu'il parle à la population rurale, il emprunte ses images aux travaux de la ferme : « Si vous avez du bétail dans vos étables, vous renouvelez fréquemment leur litière; autrement une telle peste s'y répand que non seulement les hommes, mais les bêtes ne peuvent la supporter et en deviennent malades » (Serm. 259).

Prédication populaire : ces mots rappellent à notre mémoire maints sermons sur les fins dernières de l'homme. Césaire, prédicateur avisé, ne pouvait manquer d'exploiter ces thèmes si fertiles en fruits de salut. La scène du jugement dernier a ses préférences; à temps et à contretemps, il rappelle à ses ouailles les terribles sentences du Juge suprême et il recommande à ses collègues dans l'épiscopat de ne jamais cesser de prêcher sur le jugement dernier.

Avec une pieuse hardiesse, au concile provincial de Vaison en 529, Césaire mettait fin au monopole de la prédication jusqu'alors réservée aux seuls évêques.

Il concédait ce droit aux simples prêtres, et il permettait aux diacres de faire aux fidèles, en l'absence du prêtre, la lecture d'une homélie. Avoir fait en sorte que le pain de la parole divine fût rompu plus fréquemment aux simples, n'est pas son moindre titre de gloire.

L. FOUCART, S. I.

Pour la modestie chrétienne [1]

Le mot « modestie », en français, possède deux sens différents (2) : il désigne l'attitude de l'homme qui ne cherche pas à se faire valoir immodérément et dans ce sens la modestie relève de la vertu d'humilité, dont elle est l'expression extérieure ; vertu éminemment chrétienne, inconnue des anciens, comme l'humilité elle-même, elle écarte le faste, le luxe, la jactance et toutes les autres manifestations de l'orgueil ou de la vanité. Dans un autre sens, le mot est synonyme de chaste pudeur, « pudeur timide », disent les dictionnaires. Sous cet aspect la modestie apparaît comme la fleur de la chasteté chrétienne, sa délicieuse extériorisation, en même temps qu'elle est sa sauvegarde nécessaire ; et le mot « immodestie » caractérise toute atteinte à la modestie entendue dans cette seconde acception.

Ce n'est pas sans raison que le langage désigne d'un même vocable la retenue qu'impose l'humilité et celle que commande

(1) Nous recommandons vivement l'excellent article paru dans la *Revue Ecclésiastique de Liége*, Mars, 1925 : G. Kiselstein, *Les modes indécentes*. Il semble qu'il épuise la matière. On y trouvera exposés les principes de théologie morale qui président à la matière, ainsi que l'historique des efforts tentés pour enrayer le mal, la nomenclature des principaux documents pontificaux et épiscopaux (de France, Belgique, Canada, etc.). Le Rév. M. C. Bruehl a fait paraître une série remarquable d'articles que nous voudrions faire connaître, dans la *Homiletic and Pastoral Review* de New York : *Modern Dancing* (oct. 1924), *Evils of Modern Dancing* (Nov.); *The Cult of Naturalism* (Dec.); *Re-invigorating the weakened sense of modesty* (Jan. 1925), *Christian Modesty* (Févr.). F. Vuillermet, *Les modes actuelles*, Paris, Lethielleux. — (2) Le R. P. Janvier entend le mot modestie, dans un sens plus général, conformément à l'étymologie : « La modestie nous apprend à ne jamais sacrifier notre conscience à la soif des grandeurs, à l'amour du savoir, des lectures, des spectacles, des amusements profanes » (*Carême*, 1922, p. 14); voir aussi : la modestie et la passion du savoir : la modestie et les livres, la modestie et l'amour des spectacles, p. 71-91 : 99-122 ; 129-178.

la chasteté. Il est manifeste que, généralement parlant, surtout chez la femme, la vanité est la source et la cause de son immodestie.

M. Kiselstein fait le procès de la coquetterie féminine, et de son côté M. Bruehl écrit : « la femme qui est corruptrice, de propos délibéré, est un phénomène rare. Même les jeunes filles qui suivent la mode jusqu'à l'extrême, et prennent part aux danses les plus osées, rarement sont poussées par un désir conscient de séduire. Leur conduite peut se caractériser par la légèreté et une certaine coquetterie, si fréquente chez les filles d'Ève. Ceux qui lancent les modes indécentes et les danses inconvenantes, sont, à n'en pas douter, guidés par de mauvais motifs ; ils ne peuvent se faire illusion sur ce point : les modes modernes sont de nature à faire appel aux instincts inférieurs et les danses actuelles excitent les passions sensuelles. Mais celles qui portent ces toilettes peuvent être inconscientes des effets qu'elles produisent, comme du caractère érotique des danses. S'il en était autrement, nous devrions désespérer de la jeune génération. Par conséquent, nous pouvons accuser les jeunes filles modernes qui se conforment aux modes du jour, de légèreté ou peut-être de frivolité, mais on ne peut les accuser de dépravation ».

Assurément il y a des exceptions... Dans certains cas peut se vérifier ce qu'écrivait Mme Trowbridge : « nos jeunes filles sont devenues les tentatrices et non les soutiens des hommes. Je croyais d'abord qu'elles étaient inconscientes, mais causant, il n'y a pas longtemps, à un groupe de jeunes filles, je leur demandai si elles se rendaient compte de ce qu'elles faisaient, dans leurs relations avec les hommes, leurs danses, leurs façons de s'habiller, leur langage libre et leurs contacts intimes ; elles répliquèrent, franchement, parce qu'elles étaient sincères, mais je puis ajouter avec joie, en rougissant un peu : Oui, nous croyons le savoir, mais nous aimons ce qui excite ; nous aimons de nous sentir au bord du

précipice, mais nous savons bien cependant que c'en est un! Celles qui sont endurcies à ce point sont une petite minorité; les autres font du mal sans s'en rendre exactement compte ».

Inconsidération, légèreté, frivolité, entraînement, refus de croire aux avis graves par inconsidération; oui tout cela; mais au fond vous trouverez toujours, comme mobile, la vanité. La jeune fille appréhende de se singulariser si elle n'adopte pas les dernières modes, elle redoute de paraître arriérée, étroite ou scrupuleuse, de prêter au ridicule, au sarcasme ou à la plaisanterie; elle craint un simple regard moqueur ou un regard de pitié; c'est au respect humain qu'elle sacrifie, peut-être en gémissant. Ou bien le désir de paraître, d'attirer les regards, les admirations et les hommages, l'inspirera dans le choix de ses toilettes, comme dans la familiarité déplacée de ses gestes et l'audace de ses poses. Comme les hommes font parade de leur fortune, de leur force, de leur influence ou de leur esprit, elle cherche à faire valoir sa beauté physique, ses grâces féminines et ses charmes. L'homme veut s'imposer, la femme veut plaire, c'est sa nature. Assurément les psychologues modernes, après les anciens ascètes, dénonceront dans le désir de plaire une forme larvée de la sexualité. Peu importe; il n'en reste pas moins vrai que généralement ce que la femme cherche, c'est moins la satisfaction de sa sensualité proprement dite, que celle de sa vanité.

Ces remarques peuvent paraître banales; mais elles ont leur importance et on ne peut les perdre de vue quand on cherche le vrai remède à la situation.

* * *

La modestie en tant qu'elle se rapporte à la vertu de chasteté peut se définir : une vertu chrétienne, une disposition qui fait éviter habituellement tout ce qui est de nature à exciter en nous-mêmes et dans les autres la passion sexuelle. La

modestie ne se confond donc pas avec la pureté elle-même : elle en est la manifestation (1).

La pureté a une norme absolue fondée sur la nature humaine considérée en elle-même, et partant valable pour tous les temps ; la modestie extérieure est relative. Entendons-nous bien : la volonté de prévenir, dans la mesure raisonnable, les troubles passionnels, doit se retrouver toujours, mais tandis que les actes que défend la pureté sont nettement définis et d'une façon invariable, les actes que prohibe la modestie et l'attitude extérieure qu'elle commande, ne se déduisent pas d'une règle *à priori* et universelle ; comme les dangers que court la pureté sont différents selon les personnes, les temps et les lieux, ainsi la modestie elle-même dépend en grande partie de ces facteurs changeants.

Ce qui paraît modeste à une sauvagesse, peut être provoquant en pays civilisé ; et il est intéressant de noter que dans certaines contrées d'Orient, que j'ai visitées, les femmes tarées se couvrent beaucoup plus que les femmes honnêtes, et même se servent de leurs parures, qui nous paraîtraient modestes, pour attirer les regards et provoquer

(1) En nous inspirant de saint Thomas, nous pourrions proposer une définition plus générale de la modestie, qui comprendrait les deux sens du mot « modestie » français, comme des cas particuliers : la vertu morale qui règle toutes nos actions extérieures, notre attitude, notre vêtement, nos démarches, nos conversations, etc., selon les exigences de la raison. « Exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles ; ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo ; uno quidem secundum convenientiam personae, alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia et loca ». II^{a}. II^{ae}, q. 168, a. 1 ; q. 169, a. 1. — Savoir comment la modestie diffère des autres vertus, si elle est une partie potentielle de la tempérance, si elle diffère réellement de la chasteté, ou si elle en est simplement la perfection, cette question est sans intérêt pour le moment ; il suffit de rappeler qu'elle ne se confond pas avec cette dernière ; car cette confusion crée des malentendus et des difficultés inutiles. Voir R. P. Vermeersch, *Theologiae moralis principia*, 1924, t. II, p. 619.

les désirs des hommes. Ce que nous disons du vêtement, nous devons l'appliquer aux manières. Les allures garçonnières dans certains milieux peuvent être une protection pour la femme, ailleurs elles provoquent l'audace des hommes. C'est qu'au fond la modestie ne consiste pas tant dans la matérialité des actes, mais bien plus dans leur signification. Être immodeste, c'est attirer l'attention sur le côté sexuel de la nature; or, selon les circonstances du milieu, l'attention peut être provoquée aussi bien en cachant qu'en étalant. Et de plus, il ne faut pas oublier que même les perceptions sensibles de l'homme sont toujours empreintes de rationalité; il n'y a pas, dans la vie consciente, de sensation pure. Dès lors, la signification du geste ou de l'attitude a autant d'influence sur l'émotivité que sa matérialité. Aussi une sauvagesse avec ces lambeaux d'étoffe qui la couvrent à peine et laissent à nu une bonne partie du corps, donnera l'impression de modestie, parce que la signification est manifeste : elle s'habille autant qu'elle le peut; tandis que l'européenne, bien plus couverte, paraîtra scandaleuse, parce que se devine l'intention de se dépouiller le plus possible, pour attirer les regards. Ce fait psychologique, je crois, explique et justifie bien des solutions des moralistes, qui peuvent paraître, à première vue, arbitraires.

Le rôle de la modestie extérieure est de défendre la pureté contre toute atteinte, de conserver l'harmonie intérieure et la paix, en prévenant les tentations qui peuvent être évitées; son rôle social consiste à préserver la moralité publique. Les sociologues, même non chrétiens, mais qui se soucient encore de la morale, ne sont pas les derniers à le constater.

On peut trouver, dans l'article de M. Kiselstein, des citations intéressantes; en voici quelques-unes tirées d'auteurs anglais. Le professeur E. A. Ross, déclarait récemment, que l'on déplorait dans toute l'Amérique un relâchement dans la réserve qui doit présider aux relations entre sexes différents,

et que six cents sociologues des États-Unis s'accordaient à croire qu'une détérioration de la race s'en suivrait à brève échéance, s'il n'y était pas porté remède. Et le Dr J. E. Ross écrivait, parlant des artistes qui réclament le droit de défier les conventions sociales : « les étudiants des beaux-arts, rassemblés dans les grandes villes, comme Paris, ont une réputation peu enviable d'immoralité, et leur conduite, qui ne la justifie que trop, est probablement en parti le résultat du fait qu'ils peignent le nu ». Et le professeur Duprat remarquait justement : « plus une femme jouit d'indépendance, plus il est nécessaire qu'elle évite de provoquer dans l'homme les impressions sensuelles qui se fondent sur le manque de respect de la personne morale et dont les effets sont les agressions brutales et les tactiques insidieuses qui sont caractéristiques des animaux inférieurs ».

Il est un autre effet de la modestie, trop peu signalé, et qui mérite cependant d'être médité par les philosophes. La modestie n'est pas seulement une défense de la pureté, elle a encore pour but de mettre en valeur la nature spirituelle de l'homme. Pour saint Thomas, la modestie doit imprimer le cachet de l'ordre rationnel dans les actions extérieures. Pensée profonde, qu'exprimait à sa façon le professeur J. A. W. Haas, lorsqu'il disait : « les animaux n'ont pas de honte. La pudeur est le témoignage de la supériorité de l'homme et de la raison sur le monde animal ». La mise décente et la retenue du geste écarte l'attention de ce qui est animalité dans l'homme, pour la concentrer sur ce qui est l'expression de sa nature rationnelle et morale. « Le but originel du vêtement, écrit Paulsen, était en partie de protéger le corps, en partie de l'orner et de révéler l'importance sociale de celui qui le porte. Son objet négatif était de cacher les parties animales, ne laissant à découvert que la face, symbole de ses facultés spirituelles ».

La modestie est comme une protestation, contre ceux qui

ne considèrent l'homme que comme un membre de l'espèce animale ; elle proclame qu'il est doué de prérogatives uniques qui font de lui une personne, c'est-à-dire une fin en soi, et non pas seulement un moyen de réaliser la fin de la race. C'est l'affirmation pragmatique de la supériorité de l'esprit sur la matière, de l'âme sur le corps, de la beauté de l'âme, faite d'harmonie intérieure et de parfaite maîtrise de soi, sur la beauté physique ; et pour le chrétien une profession publique du haut idéal de pureté apporté par le Christ, qui ne défend pas seulement les actes impudiques, mais les pensées troublantes et les désirs charnels.

Mais en même temps ces précautions, que dicte la modestie, constituent l'humble aveu de notre déchéance originelle, de la faiblesse de notre volonté, du désordre radical qui existe entre les tendances supérieures et les instincts. Aussi la modestie chrétienne ne peut être comprise que par ceux qui sont conscients de nos destinées et de notre chute. Le païen, — et tous ceux qui adoptent son point de vue, — est nécessairement hostile à la conception ascétique de la vie ; aussi est-ce de ce milieu que partent les attaques et les oppositions.

Le problème de la modestie implique donc toute une philosophie de la vie, et le conflit qui existe entre nous et les partisans d'une plus grande liberté dans les rapports des deux sexes, n'est pas un conflit de surface, c'est la confrontation de deux théories sur la nature même de l'homme et sur sa destinée. Entre eux et nous aucune entente, aucun compromis n'est possible ; il faut choisir entre l'idéal catholique ou l'idéal naturaliste. Combien de chrétiens réalisent la gravité du problème ?

* * *

Quelles sont les causes de la crise de la modestie ? Assurément l'inclination au plaisir sexuel, impatient de toute contrainte, et comme nous l'avons dit, la vanité et la

coquetterie féminines. Ces causes sont aussi anciennes que le monde. Mais précisément pour cette raison, elles ne suffisent pas à expliquer l'acuité actuelle du mal dont souffre la société. Il doit exister des causes particulières.

M. Kiselstein fait une remarque intéressante, qu'il ne faut pas négliger : « Confessons tout de suite que la mode trouve de sérieux auxiliaires dans des préoccupations intéressées. Certains financiers, monteurs et brasseurs d'affaires, maîtres de certaine presse, ont tout intérêt à favoriser la vogue des modes féminines ; des industries et des professions y trouvent leur meilleur profit ; l'immoralité publique, le dévergondage et l'immodération des plaisirs provoquent des crises sociales et politiques dont quelques-uns tirent avantage. Pour atteindre ces résultats et courber plus facilement la femme sous la loi de la mode, aucun moyen n'est négligé ».

On peut encore signaler parmi les causes particulières de la décadence dont nous sommes les témoins attristés, l'indiscipline des jeunes générations, leur mépris de tout ce qui est traditionnel et de ce qu'ils nomment l'hypocrisie des conventions. Ils ambitionnent de se faire leur vie eux-mêmes, de ne rien devoir qu'à eux-mêmes. « Depuis des siècles, s'écrie l'héroïne d'un roman, on nous enseigne de profiter des avis de nos aînés. Mais à quoi sert la vie, sinon à tenter des expériences par soi-même ? Comment savoir si on a tort ou raison ? Oh ! je ne parle pas des choses insignifiantes, mais des grandes choses, pour lesquelles je prétends décider par moi-même. J'ai le droit de me tromper ».

Il n'est pas douteux que ces tendances anarchiques ne soient un facteur important. Chez beaucoup de jeunes gens, elles sont le fruit d'une mauvaise éducation, plus souvent encore d'une confiance exagérée en soi.

Mais si nous voulons découvrir la raison spéciale de la révolte contre les traditions de retenue et de modestie, il nous faut chercher plus loin.

Les conventions sociales ne sont que l'incarnation et l'expression extérieure d'une attitude morale intérieure ; elles ont pour fin de défendre ou d'imposer des valeurs spirituelles, tenues en haute estime et jugées dignes d'être préservées. Elles ne sont donc pas arbitraire, au moins originellement, mais elles le peuvent devenir, lorsqu'avec le temps, elles se vident de leur signification. Car une fois établies dans un groupe social, elles ont une tendance à se maintenir, parce que toute société est naturellement conservatrice. Ainsi il arrive souvent qu'une coutume survive à sa raison d'être. Un temps viendra où la société s'en rendra compte et cependant la tyrannie de l'habitude la maintiendra. Tant qu'une coutume désuète n'est pas particulièrement gênante, les hommes s'y soumettent, sans trop de difficulté, mais si elle leur impose des restrictions pénibles, ils ne manqueront pas de s'insurger contre elle. L'homme supporte difficilement une contrainte arbitraire et rien ne paraît plus arbitraire que la tyrannie d'une coutume dont ils ne perçoivent plus le bien fondé.

Ceci explique l'attitude de la jeune génération. La plupart ne voient plus les raisons qui justifient les restrictions qu'on prétend leur imposer ; les conventions leur apparaissent donc artificielles, ridicules et même hypocrites. Il n'y a pas à le nier, ce désir de logique et de sincérité n'est pas méprisable. Mais pourquoi les habitudes de réserve et de modestie paraissent-elles surannées? Pour les uns, les meilleurs, parce qu'ils ne comprennent pas le rôle protecteur des bonnes manières pour la moralité publique et leur propre vertu, qu'ils s'imaginent à l'épreuve de tout danger. Les autres, et c'est le grand nombre, parce que, par suite d'un changement général dans l'appréciation des valeurs morales, ils n'estiment plus la vertu elle-même. Il y a une terrible logique dans cette révolte contre les conventions mondaines. L'attitude du monde est pure hypocrisie, et les jeunes ne peuvent manquer

de le sentir. Être plein d'indulgence pour les excès sensuels et les dépravations morales et en même temps s'indigner de toute infraction au bon ton et au decorum extérieur est du pharisaïsme pur. Qui n'estime pas la chasteté comme un bien, ne peut que rejeter comme ridicules les précautions qui la protègent.

La cause profonde de la révolte contre les conventions sociales doit donc être cherchée dans la perversion des idées elles-mêmes, dans la conception moderne de la vie, renouvelée du paganisme, en un mot dans le naturalisme contemporain.

Le naturalisme rejette la destinée surnaturelle de l'homme; la nature se suffit à elle-même; essentiellement bonne, tous ses instincts sont légitimes; le péché originel est un mythe et une injure à la nature. Dès lors toute défiance à son égard est injustifiable et les précautions prises contre elle sont superflues : elle trouve et doit trouver la vraie direction par elle-même. Il est évident que dans une pareille conception de la vie, il n'y place ni pour l'ascétisme, ni pour la modestie.

En France, toute une campagne fut menée pour réclamer le droit à l'amour et réhabiliter la chair. Ce qui implique que la chair a été frustrée de ses droits incontestables et de l'honneur qu'elle mérite. Le grand coupable, est naturellement le catholicisme avec sa doctrine de la croix (1). Crucifier sa chair est absurde, la soumettre à l'esprit une aberration, puisqu'il n'y a pas d'opposition entre l'une et l'autre.

Mais les pays anglo-saxons ont emboîté le pas : « Celui qu considère que la vie a pour fin la vie même, sent la même révérence pour ses exigences sensuelles que pour celles de l'esprit. Il sait qu'il y a un ascétisme immoral, tout comme il y a des passions immorales — immoral, parce qu'il n'élève

(1) Sous une forme modérée, nous trouvons déjà cette accusation dans l'*histoire de l'art* de Taine.

pas jusqu'à l'humanité ou l'individuel... Ou bien nous regardons les instincts sensuels, comme des pièges dangereux et des obstacles, ou nous les considérons comme des guides dans le mouvement ascensionnel de la vie au même titre que la raison et la conscience. Si nous tenons la seconde théorie, alors nous savons que la passion produit de grands et beaux effets que la notion de devoir ne peut accomplir. L'ancienne morale prétend encore être la seule morale, bâtie sur une conception de la vie selon laquelle le divin réside exclusivement dans l'intelligence et la volonté, et non dans le corps et ses instincts. La nouvelle morale ne regarde pas le spirituel comme hostile au physique... Elle voit dans le sensuel et le spirituel deux formes du divin et tient que celui-ci se révèle d'autant plus clairement que le corporel et le spirituel se compénètrent davantage ». Ainsi parle Miss E. Key.

« La nouvelle morale, écrit le docteur A. Nyström, un suédois, ne peut approuver l'ascétisme, car il est en opposition avec la joie et la jouissance de la vie. Il est sécheresse et, par conséquent, contraire à la nature, il trouble ses fonctions et excite le dégoût pour ce que la nature a créé beau et aimable. Le plus haut principe de la vie, l'amour, ne devrait pas être défiguré par les idées antinaturelles de culpabilité, idées contre lesquelles la vie s'insurge, qui ont gâté la nature et rendu misérable une foule de gens angoissés par la crainte de supposés péchés et de culpabilité » !

Toute la littérature moderne, le théâtre, le roman, sans parler du cinéma, de connivence avec bon nombre de philosophes rationnalistes, de psychologues et de médecins, ont conspiré, depuis cinquante ans, à répandre ces doctrines néfastes, tandis que le socialisme théorique et pratique les a fait pénétrer dans les milieux populaires qui en sont totalement contaminés. Le culte du corps et de l'amour est devenu universel, en dehors de l'Église, qui maintient son ancien idéal ascétique. Il est impossible que ces idées perverses si

généralement admises et qu'on rencontre partout n'aient pas affecté la mentalité des catholiques et dans bien des cas, à leur insu, n'aient influencé leurs idées et leur conduite. Un certain naturalisme existe à l'état latent chez beaucoup d'entre eux.

La décadence actuelle est donc à attribuer au naturalisme contemporain. Aux siècles de foi la conduite individuelle pouvait parfois être déplorable, mais au moins les idées restaient saines et la conscience publique protestait; dès lors le mal avait une certaine pudeur à s'étaler, tandis que de nos jours, les théoriciens de l'amour l'ayant légitimée, la dépravation n'a plus à rougir, et les barrières que les anciennes convenances sociales opposaient aux passions semblent ou ridicules ou hypocritement odieuses.

* * *

Les remèdes.

Le Rév. Bruehl croit qu'il n'est pas expédient de prêcher ouvertement contre les modes indécentes, il craint de troubler, sans profit, la bonne foi de beaucoup. Il vaut mieux insister d'une façon générale sur le devoir pour un chrétien de se vêtir décemment. Quoi qu'il en soit de l'Amérique, nous ne pouvons souscrire, pour nos pays, à cette vue. La direction de nos évêques est nette, et nous devons la suivre, « tout en veillant, comme le dit sagement M. Kiselstein, à ne rien dire qui offusque la pudeur des fidèles ou ne convienne pas à la sainteté de l'église ».

Mais nous ne pouvons nous faire illusion; le mal est trop profond pour qu'il puisse être guéri par quelques anathèmes; ce sont les idées qu'il faut réformer.

M. Kiselstein nous dit : « La faiblesse de la femme chrétienne devant la vogue des modes indécentes tient à son manque de vue, à son ignorance du dérèglement où elle verse,

cherchons donc à l'éclairer et comment le mieux faire que de lui rappeler les lois morales qui président à l'élégance ». Qu'on me permette cependant une remarque : quand les laïcs se mêlent de faire de la casuistique, la morale s'en trouve mal. Je veux dire : lorsqu'ils commencent à discuter où finit le péché mortel et où commence le péché véniel, le relèvement n'est pas à espérer. Ce sera moins en faisant appel à la crainte qu'à l'amour qu'on peut espérer une réforme générale.

Un autre moyen puissant d'action sera le confessionnal. Retenons les sages avis de M. Kiselstein : « Les confesseurs doivent refuser l'absolution aux personnes dont la toilette est certainement d'une immodestie notablement coupable et qui ne veulent pas s'amender. Du moment qu'ils doutent du caractère gravement licencieux de la tenue de leur pénitente, qu'ils ne refusent généralement pas l'absolution ; *mais en tout état de cause qu'ils condamnent toute immodestie* ».

Je voudrais insister un peu sur ces derniers mots, que j'ai soulignés. Si l'on n'y prend garde, un des dangers de la casuistique est de faire perdre la délicatesse du sens moral. A force de discuter sur les limites du péché mortel, on court risque de perdre de vue la vertu vers laquelle il faut tendre (1). Trop facilement, si on ne les a mis en garde, les jeunes prêtres au sortir de cours de morale, sont tentés de prendre pour des concessions normales, les positions extrêmes proposées par les moralistes. Sous prétexte de libéralisme ou par une pitié mal entendue, ils sont portés à appliquer d'emblée les solutions que les docteurs indiquaient comme dernière ressource pour sauver un pénitent médiocrement disposé. De même, dans les réponses que nous donnons au confessionnal, nous sommes souvent plus attentifs à distin-

(1) Pour ce motif nous ne pouvons assez applaudir aux efforts du R. P. Vermeersch qui, dans son traité de morale, insiste sur le côté positif des vertus et mêle aux préceptes les conseils de vie parfaite.

guer soigneusement ce qu'il faut éviter sous peine de damnation, que d'exhorter le pénitent à éviter les fautes légères ou à pratiquer généreusement la vertu intégrale. Ainsi une étrange confusion peut naître dans l'esprit des fidèles. Ce qui n'est pas faute grave paraîtra à peine répréhensible, le toléré semble licite et ainsi nous pouvons contribuer, à notre insu, à diminuer l'idéal moral des chrétiens.

Aussi nous applaudissons aux paroles suivantes de M. Kiselstein : « Former le cœur, surtout vouloir le bien, se préoccuper du mal qu'on fait, songer qu'il ne suffit pas de ne pas être indécente et d'éviter d'aller trop loin mais qu'il faut aussi comprendre qu'en allant jusqu'aux extrêmes limites du permis, on encourage celles qui vont au-delà ». Si les confesseurs prennent pleinement conscience de leur rôle d'éducateur, ils peuvent contribuer beaucoup à la victoire.

Ne nous étonnons pas si les efforts tentés jusqu'ici par l'épiscopat et les bonnes volontés n'ont pas produit des résultats plus sérieux. Le mal étant profond, seule une longue cure amènera un relèvement sérieux. C'est à la racine qu'il faut porter le remède. La première chose à tenter c'est de refaire une mentalité franchement chrétienne, combattre par conséquent le naturalisme ambiant.

Dans la mesure du possible réagissons contre la fréquentation du théâtre qui se généralise et les lectures dangereuses. L'esprit chrétien est tellement oblitéré dans certains milieux catholiques qu'on y juge aujourd'hui convenable toute pièce qui n'est pas obscène ou franchement licencieuse. On ne s'inquiète nullement des thèses que défendent ces pièces soi-disant honnêtes, ou les idées qu'elles sèment. Or, selon une remarque du R. P. Vermeersch, le mal que cause le théâtre est plus encore la perversion des idées morales que les tentations directement sensuelles. Les idées que répandent

les théâtres sont franchement naturalistes. Comment voulez-vous qu'à la longue le sens moral ne soit pas déformé? On n'entend pas impunément la glorification de l'adultère et de l'amour.

La même remarque vaut pour les romans. Nous devons absolument nous montrer plus sévères, si nous voulons relever le niveau général.

Mais ceci est encore le côté négatif.

La première tâche positive qui nous incombe, est de faire revivre dans la jeune génération l'idéal de la pureté chrétienne, le culte de la chasteté. Il faut lui en inspirer l'amour et quand cet amour sera installé dans l'âme, avec l'aide des sacrements et de la prière, la conduite extérieure se rangera avec moins de peine; la modestie n'apparaîtra plus comme une convention gênante, elle deviendra naturelle et comme spontanée.

Dès lors il sera facile de faire sentir aux fidèles qu'il n'y a pas de transaction possible entre eux et le monde, sans une infidélité à leur dignité de chrétien. Entre le monde et l'Église il ne peut y avoir de compromis; car ils s'inspirent de vues diamétralement opposées sur le sens même de la vie, par conséquent il ne s'agit de rien moins que de choisir entre la conception païenne et la conception chrétienne.

Si l'homme n'est qu'un bel animal, il n'est que naturel de jouir et de faire jouir de sa beauté physique; la modestie n'a plus de sens. Mais si l'homme possède une âme immortelle appelée à la vision de Dieu et un corps destiné à la résurrection glorieuse, si la noblesse de l'homme consiste ici-bas dans la vie de la grâce, si Jésus est mort crucifié pour détruire le péché et rendre la vie surnaturelle, il faut protéger cette vie divine en nous, fût-ce au prix du sacrifice du corps. Le monde ne peut comprendre la délicatesse de la modestie chrétienne, il est logique lorsqu'il se révolte contre elle; mais partager ses idées en cette matière c'est renoncer au christianisme.

Et comme dans toute sa conduite, sa façon de se vêtir, d'agir et de s'amuser il s'inspire de ces vues antichrétiennes, il est inconcevable que les catholiques se conforment à ses manières, s'ils veulent rester loyaux à l'idée chrétienne ; ils ne peuvent le suivre sans trahir leurs plus précieuses et leurs plus profondes convictions. Un disciple du Crucifié, ne peut vivre comme un dévot de Vénus.

On dit parfois que le catholicisme est l'ennemi du corps et qu'il avilit la nature : quelle calomnie ! Personne n'a plus révéré le corps qu'elle. Le corps pour elle est une chose sacrée. Saint Paul nous enseigne que nous sommes les membres de Jésus et que nos corps sont les temples du Saint-Esprit ; ils ont été sanctifiés par les sacrements, consacrés à Dieu et honorés par la présence eucharistique. Voilà pourquoi faire de nos corps des instruments de plaisirs ou même le troubler par la sensualité, c'est commettre une profanation. Il est évident que dans ces perspectives la question de bonne tenue et de mise décente prend une importance nouvelle. Plus que les anathèmes, ces grandes pensées, ce respect religieux du corps, à cause de la place qu'il tient dans l'économie de la grâce, sont de nature à préparer la rénovation que nous souhaitons.

D'une façon plus générale, si nous voulons amener une réforme profonde, il faut faire naître dans les âmes un idéal élevé de vie chrétienne. Si nous voulons chasser le diable et le maintenir hors du cœur, il faut y installer un ange. La jeunesse regorge d'énergies débordantes ; naturellement elle rêve d'expansion, de joie, d'excitation, d'aventures. Au lieu de l'entourer de défenses et de restrictions, captons ces nobles énergies pour le bien ; montrons-lui les grandes tâches qu'elle peut accomplir, les magnifiques occasions qui s'offrent à elle de déployer ses magnifiques ressources, donnons-lui un champ d'action et une part de responsabilité, et elle n'aura plus le temps, ni bientôt le goût de s'user en

folies et frivolités. « Ce sont les natures mal nourries qui deviennent anormales ». Nourrissons-les de hautes pensées et de nobles desseins, et leur riche nature s'immunisera contre la maladie morale. Une initiation plus pleine aux joies spirituelles de la vie de prière et de dévouement sera l'antidote le plus effectif contre la frivolité et la mondanité.

Nous devons aussi développer, dans la jeunesse, le sens de la responsabilité, en général. Celui qui n'en a pas conscience laissera facilement grandir en lui outre mesure l'instinct de l'imitation. Or, c'est précisément un des défauts de notre génération : elle est trop imitative ; la plupart ne mènent pas leur propre vie, mais suivent les autres. Nous devons apprendre que nous sommes des *personnes*, et que nous sommes responsables de nos actions ; que l'imitation servile est indigne d'êtres raisonnables et libres. Faisons comprendre qu'en toutes choses, car c'est une cure générale qu'il faut entreprendre, nos actions et notre attitude ont une importance tragique. Nos actions ont un retentissement quasi indéfini, elles impriment une empreinte sur le monde et le rendent ou meilleur ou pire. Si les hommes sont inconsidérés, c'est parce qu'ils ne réalisent pas que leurs actions ont une portée immense.

Et ceci nous amènera naturellement à leur faire mieux saisir la malice du scandale ; avec cet avantage, que cette notion ne sera pas isolée et comme suspendue en l'air et que le développement de leur responsabilité et de leur personnalité les aura fortifiés et préparés. Qu'ils sentent d'une façon profonde que ce n'est pas peu de chose que d'exposer les âmes des autres à la ruine. Les chrétiens de nos jours ne sont pas suffisamment conscients, semble-t-il, de leur responsabilité en cette matière.

Enfin nous devrions insister plus qu'on ne fait, sur la mortification chrétienne. L'Église a cru sage de tempérer ses lois pénitentielles ; elle n'a pas eu, elle n'a pas pu avoir,

l'intention de dispenser ses enfants d'une obligation essentielle au christianisme. Or, la mortification est plus nécessaire que jamais. L'éducation est plus molle ; on n'apprend plus aux enfants à se vaincre et à se discipliner ; ils sont donc mal armés pour les sacrifices que demande la vie chrétienne et la vie chaste. De plus, toute la tendance moderne avec sa recherche du confort, son culte du corps, son amour du plaisir, son laisser-aller demande qu'on réagisse, si l'on veut des âmes fortes et capables de souffrir pour la cause de la religion. Les jeunes ne sont pas incapables de comprendre, car la jeunesse est naturellement généreuse ; à condition qu'on sache rendre l'idéal attrayant et leur faire réaliser que ce qu'on leur demande n'est pas une vaine conformité à une manière de vie du passé, mais un effort pour réaliser une valeur morale toujours actuelle. Rappelons-leur qu'ils sont les enfants des martyrs et des saints et qu'un degré de force est attendu d'eux pour qu'ils se rendent dignes d'une race aussi noble.

E. HOCEDEZ, S. I.

Note de Théologie pastorale

La direction spirituelle des jeunes gens.

Il y a quelque vingt, trente ans on ne parlait guère de direction spirituelle pour les jeunes gens. A beaucoup de prêtres ces mots auraient semblé à peu près contradictoires. La direction était regardée comme le privilège des séminaristes, des religieux et religieuses et de quelques femmes pieuses dans le monde, *piae feminae*. Parfois un prêtre, homme intérieur et apostolique, adaptait ses exhortations personnellement à ses jeunes pénitents, mais cela restait l'exception. Nous nous souvenons, pour la plupart, que, durant nos années de collège, notre confession hebdomadaire consistait à débobiner à peu près la même litanie de fautes,

à recevoir (peut-être) une phrase d'exhortation, la même pour tous les pénitents, sur la fête du lendemain, avec l'absolution et une pénitence stéréotypée.

Encore de nos jours n'arrive-t-il pas que tel confesseur zélé, s'occupant plus activement, sans exagération ou imprudence, du progrès spirituel des élèves, n'est pas compris, pas soutenu par ses confrères, voire même par ses supérieurs, ennemis de toute « nouveauté »? Fort heureusement le Concile de Malines (1920), en parlant de direction spirituelle, insiste sur le soin spécial à prendre des jeunes gens (d. 255). Réjouissons-nous de cet heureux effet de la communion fréquente, intensifiant la vie spirituelle : plusieurs jeunes gens, les meilleurs et les plus intelligents, cherchent quelque chose, qu'ils ne nomment pas « direction », mais qui l'est en réalité. Il se plaignent que le confesseur « ne leur dise jamais rien ». Arrivés à l'université, ils caractérisent parfois leur séjour au collège par des paroles amères, qui révèlent les lacunes du système éducatif : « Jamais on ne s'est occupé de moi personnellement; jamais le confesseur ne m'a adressé une parole chaleureuse. »

C'est évidemment au confesseur à sentir, par son expérience psychologique, ce qu'il peut proposer prudemment à chaque pénitent, ce que celui-ci désire peut-être, sans pouvoir ou oser le formuler. Cela dépend de l'âge, du caractère, de la mentalité générale et des habitudes régnantes de la région ou plus spécialement de telle maison d'éducation. Mais les efforts coordonnés des éducateurs et des confesseurs peuvent progressivement et sans la moindre violence orienter les meilleurs élèves vers la direction spirituelle (1).

(1) Voir surtout les ouvrages de Beaudenom, Cros, Dupanloup (*De l'éducation*, vol. III, l. 2, ch. 9), Guibert, Hockenmayer, Honnay (L'art de la direction, Bruxelles, 1915), Lambert, Lejeune, Poppe, Timon-David. Des indications plus détaillées se trouvent dans mon livre : *Biecht en Altaarsakrament* (Louvain, 1922), Bibliographie, p. 327 sq.

* * *

En effet, ne nous imaginons pas qu'il s'agisse de donner aux enfants des initiations mystiques ou même un vol ascétique de haute et large envergure! Commençons par leur apprendre et les aider *personnellement* à remplir en perfection leurs devoirs d'état, à pratiquer les vertus de leur âge, à se former le caractère. D'ailleurs cela n'est-il pas compris dans le rôle de « médecin » qui incombe à tout confesseur (can. 888)?

Un jeune prêtre zélé, qui ne sait comment « emmancher l'affaire », peut supposer tout bonnement, que le pénitent lui demande après son accusation : « Comment pourrai-je éviter ces fautes? » La réponse sera un excellent début de direction. Il pourra aussi indiquer tel péché ou tel défaut, à corriger en premier lieu : « Ne voudriez-vous pas une bonne fois vous débarrasser de cette misère? Faites ainsi... et parlez-moi, si vous le voulez, dans votre prochaine confession du résultat de vos efforts. » C'est apprendre la pratique du « propos spécial » et de « l'examen particulier », et en même temps enseigner une bonne *méthode* de se confesser. Même avec des jeunes gens qui ont l'habitude de fautes graves, on ne peut diriger exclusivement leur activité spirituelle vers la fuite de ces péchés : souvent même il sera de bonne tactique de les pousser du côté positif, de fortifier leur piété, leur esprit d'abnégation : par le fait même, aidée de la grâce, leur force de résistance aux tentations sera doublée.

D'autre part, ne craignons-nous pas trop souvent, nous prêtres, de proposer à la générosité des jeunes cœurs certaines pratiques plus parfaites de prière ou de victoire sur eux-mêmes? *Osons*-nous parler de mortification, de lecture spirituelle, voire même de méditation adaptée à leur âge? Ce que la « Croisade Eucharistique » a réalisé dans plusieurs établissements, est vraiment remarquable. A l'Ancienne

Abbaye de Tronchiennes (près Gand) on a organisé, pour les universitaires flamands, des retraites sans récréations, donc en silence complet : dès la première année une vingtaine d'adhérents se faisaient inscrire, observaient un recueillement très édifiant et se montraient heureux d'avoir complètement consacré à Dieu trois jours de leurs vacances. D'ailleurs, en plusieurs endroits on a organisé avec succès des retraites fermées, non seulement pour les universitaires ou les collégiens, mais même pour les élèves des écoles officielles : pénétrés de l'utilité de cet exercice fait sérieusement, ils deviennent à leur tour recruteurs et apôtres.

* * *

La direction spirituelle, de portée variable suivant les circonstances, suppose toujours un *confesseur stable*. Nous nous demandons si l'on inculque assez fermement ce conseil ascétique de haute importance.

Sans doute les élèves doivent toujours se sentir bien libres de s'adresser au confesseur de leur choix; cette liberté doit exister bien réellement et pas seulement en principe. En particulier, le matin, avant la messe de communion, ils doivent pouvoir parler à un confesseur, sans être trop remarqués. Autant de garanties nécessaires contre la fausse honte et le respect humain, contre le danger de réticences coupables ou de communions sacrilèges; garanties auxquelles doivent céder au besoin certaines raisons de discipline extérieure et d'ordre du jour.

Mais tout cela n'empêche nullement d'insister, dans les prédications et les leçons de catéchisme, sur les avantages d'un confesseur fixe. Les professeurs et les surveillants, n'entendant pas les confessions, peuvent louer cette pratique et rendre ce service inappréciable aux jeunes gens, bien mieux que le confesseur, qui a toujours un peu l'air de « prêcher pour sa chapelle ». Dans les leçons de religion ou

les entretiens spirituels, il n'est pas si difficile de faire saisir et accepter par les élèves, qu'un confesseur stable les comprend mieux, à demi-mot, sans devoir interroger; qu'il adapte ses conseils à leur situation particulière; qu'il peut les aider bien plus qu'un confesseur occasionnel qui se bornera presque nécessairement à des généralités; qu'il ne sera jamais étonné ou irrité de ce qu'ils auraient à lui dire : il connaît en effet les difficultés des jeunes gens; qu'après tout il est souvent moins pénible et plus raisonnable de révéler l'état de son âme à un « directeur spirituel », tout pénétré de la miséricorde du Christ et parfaitement digne de la confiance qu'on lui a donnée, sans perdre pour cela le droit de s'adresser à un autre prêtre; enfin qu'il est souverainement sage de demander des conseils à celui qui a qualité et grâce d'état pour en donner, et que c'est précisément la marque d'un esprit sérieux, réfléchi, soucieux de sa vie spirituelle, que de poser des questions pour mieux former sa conscience et pour s'affermir dans des habitudes de vie foncièrement chrétienne.

Heureux l'étudiant qui a senti les avantages des relations personnelles avec un prêtre! Il ne se trouvera plus gêné pour lui parler spontanément de certains doutes, ce qui est une sauvegarde précieuse surtout dans les années critiques de la jeunesse. Faute de quoi, il pourrait se faire que l'adolescent ne soit jamais renseigné ou aidé précisément quand il en a le plus grand besoin. L'habitude d'un confesseur stable, qui sait demander et expliquer à chaque étudiant ce qu'il lui faut à chaque époque de la vie, nous semble en réalité la seule assurance sérieuse contre les déviations, les troubles et les incertitudes de conscience, contre les ignorances fatales qui peuvent laisser contracter de très bonne foi des habitudes vicieuses, terriblement difficiles à déraciner plus tard. L'expérience nous apprend que les victimes de ces ignorances sont plus nombreuses qu'on ne pense.

Combattons résolûment l'erreur que, en confession, il ne s'agit que de purifier l'âme de ses taches, mais aussi celle qui prétend qu'il ne faut jamais *en dehors du confessionnal* parler d'affaires de conscience avec les étudiants des collèges ou de l'université. Hâtons-nous de l'inculquer, nous supposons l'observation exacte des règles du secret sacramentel et toutes les garanties désirables de prudence et de tact, garanties que le supérieur de l'établissement a le droit et le devoir d'exiger strictement.

Le confesseur aura aussi grand soin de ne pas s'imposer aux jeunes gens : il est préférable d'attendre pour nouer des relations spirituelles, que son pénitent stable lui en exprime le désir. Toutefois il peut amorcer une demande dans ce sens, en déclarant à l'élève que celui-ci peut, s'il le désire, venir lui parler ou se faire appeler. Certains caractères renfermés ou indépendants se montreront rebelles à cette invitation ; le prêtre n'insistera point et pourra se féliciter s'ils gardent au moins l'habitude du confesseur fixe. Exceptionnellement, s'il voit nettement que le jeune homme n'est retenu que par sa timidité et ne demande pas mieux que d'être « saisi » paternellement, il l'invitera avec quelque insistance et une bonté toute surnaturelle à un entretien à cœur ouvert.

Si le prêtre a toutes les qualités pour être saintement sympathique aux étudiants, il ne tardera pas à avoir des « clients » désireux d'être soutenus dans leurs efforts vers le mieux. Et alors son zèle sacerdotal peut faire bonne besogne, pour le développement de la vie spirituelle, pour la formation du caractère, pour l'initiation physiologique qui serait absolument nécessaire et que pratiquement le jeune homme en question ne recevrait pas convenablement par ailleurs, pour la délibération sérieuse et surnaturelle sur le choix d'un état de vie.

Le collégien, assez intelligent et assez formé spirituelle-

ment pour comprendre l'utilité de cette direction personnelle, cherchera pareil soutien à l'*université,* où, plus qu'ailleurs, il en a besoin pour ne rien perdre de la vigueur et de la fraîcheur de ses habitudes religieuses et morales. S'il n'a appris à considérer le sacrement de pénitence que comme une énumération banale de fautes, suivie de la formule d'absolution, l'universitaire, qui n'a pas de gros péchés à accuser, pourra facilement en arriver à négliger la confession, qui lui dit fort peu de chose et lui semble même une formalité quelque peu enfantine. Au contraire, s'il sait qu'elle peut parfaitement se faire sous la forme d'un entretien de direction, suivi d'une formule d'accusation « de tous les péchés qui s'y trouvent compris et de toutes les fautes de de la vie », il n'est pas rare qu'il prenne goût à ce « compte de conscience » périodique, dont il perçoit le côté raisonnable et viril et la grande utilité pour la vie intérieure. On pourra s'en étonner, mais il n'en est pas moins vrai que plus d'une fois des étudiants universitaires ont émis des désirs en ce sens.

Enfin ne serait-il pas souhaitable que dans chaque maison d'éducation il y eût un « Père spirituel » des élèves, mettons le directeur de la Congrégation ou de la Croisade eucharistique, qui, sans intervenir de quelque façon dans la discipline de la maison, pût conquérir pleinement la confiance des élèves, grâce à sa cordialité, sa discrétion, son expérience? La plupart, les meilleurs au moins, le choisiraient pour leur confesseur ou plutôt pour leur « directeur ». D'autre part ses confrères plus jeunes profiteraient volontiers de ses conseils (Conc. Mechlin. d. 254). A cause de son activité au for interne, il est évident que ce « Père spirituel » ne doit pas être le supérieur (can. 891), bien que celui-ci, s'il est vraiment homme intérieur, puisse donner aussi des avis utiles aux confesseurs de son établissement.

* * *

En résumé, la « direction spirituelle des jeunes gens », dépouillée de tout artifice de grands mots, consistera simplement dans le soin et la *bonne méthode* d'entendre la confession de *pénitents habituels* et dans *l'adaptation personnelle* des avis, soit au confessionnal soit ailleurs. Cela suppose que le prêtre dispose du *temps suffisant* pour entendre avec fruit la série des confessions, surtout si d'autres relations avec ses pénitents lui sont pratiquement impossibles. Il n'est pas admissible que l'on prescrive au confesseur... d'expédier autant d'élèves à l'heure ! Au besoin les prétendues nécessités de discipline ou d'ordre du jour doivent être résolues autrement, pour le bien supérieur de la formation spirituelle.

Et si quelque prêtre avait encore sur le bout des lèvres les mots : Utopie que tout cela ! nous lui dirions : « Cher confrère, constatez ce qui, depuis le temps de la communion fréquente, a été réalisé dans tel collège, dans tel diocèse entier : *ab esse ad posse valet illatio !* Comment *ces* jeunes gens arrivent-ils à l'université, la plupart fortement trempés dans leurs convictions et leurs pratiques religieuses, tandis que d'autres ont à peine l'idée d'une vie spirituelle intense ? Parfois l'influence d'un saint prêtre, éducateur zélé et habile directeur de conscience, reste visible plusieurs années après. Si les maîtres et les confesseurs ont eux-mêmes reçu au séminaire une formation ascétique très soignée, s'ils mènent une vie vraiment intérieure et comprennent l'importance de la direction, la vigueur surnaturelle de leurs élèves, effet de la grâce et d'un zèle actif et éclairé, n'est plus un mystère inexplicable. A notre tour, ne dirons-nous pas : *Quod isti... cur non ego ?* »

J. SALSMANS, S. I.

Note de Littérature ecclésiastique

Un sermonnaire réputé.

Faut-il condamner, faut-il favoriser, peut-on du moins tolérer la composition et l'usage des sermonnaires?

S'il ne s'agit que d'offrir aux prédicateurs en détresse un choix de sermons nombreux, variés, originaux qu'il apprendra par cœur et débitera avec une conviction égale à l'originalité de l'invention, les adversaires des « *Dormi secure* », des « *Flores sermonum* », des « *Hortuli reginae* » et d'autres secourables répertoires, ne manqueront pas de raisons pour combattre ce genre d'ouvrages; car, ce qu'un auditoire de paroisse, comme tout auditoire du reste, attend de son pasteur, c'est la conviction personnelle de sa foi réfléchie, de son âme tout entière. Or, il semble malaisé de livrer à autrui avec un cœur d'apôtre une pensée qu'on n'a pas méditée, des sentiments qu'on n'a pas au préalable éprouvés. Et s'il en est ainsi, honni soit le sermonnaire qui transforme en institution le sommeil de la paresse et de l'inertie intellectuelle. Ajoutons qu'à notre humble avis, une prédication aussi aisée, aussi peu coûteuse ne doit guère être bénie, puisqu'à l'aliment spirituel qu'elle prépare, il aura manqué l'assaisonnement chrétien de la mortification.

Heureusement « dormir sans crainte » ne signifie pas « dormir sans trève ». Qu'un grand nombre de prêtres tiennent à avoir à leur disposition quelque sermonnaire de choix, il n'y a pas lieu de s'en scandaliser. Bien plus, il faut approuver l'usage intelligent et discret des meilleurs ouvrages de ce genre.

Bien entendu, l'orateur ne sera jamais dispensé e se pénétrer par la méditation des enseignements du Christ, pour les vivre intégralement, et il devra les vivre intégralement à l'effet de les comprendre plus parfaitement. Par ailleurs, il

lui incombera l'obligation de connaître les exigences raisonnables de son auditoire, les besoins et les difficultés de son temps pour faire un heureux choix des remèdes à appliquer aux maux présents.

Mais, au début de la carrière sacerdotale surtout, qui, mieux que l'expérience d'autrui, pourra enseigner au jeune prédicateur l'art d'adapter l'Évangile à des fidèles qu'il n'a jamais abordés? Parmi les nombreux souvenirs du Sauveur, comment discernera-t-il les plus capables d'émouvoir son auditoire?

La méditation aura pu lui enseigner l'usage personnel de ces enseignements; mais dès qu'il s'agira des autres, ne risque-t-il pas de se trouver embarrassé? Qui plus est, le clergé paroissial se buttera souvent à des obstacles d'ordre matériel. Forcé de faire bon accueil à bon nombre d'œuvres, de réserver le meilleur de son temps aux entretiens et aux visites, il lui sera parfois bien difficile de mettre tout le soin et tout le temps désirables à l'étude et à la composition de ses sermons.

Au manque de temps s'ajoutera aisément une difficulté d'ordre intellectuel. Tout prédicateur auquel le temps de l'étude fait défaut se trouvera, au bout de fort peu de temps, en peine d'originalité du côté de la pensée et du sentiment. Où trouvera-t-il les points de vue nouveaux, où découvrira-t-il ces nouvelles sources de développement qui lui permettront d'affronter pendant de longues années un même auditoire?

Nous croyons rendre un vrai service aux prêtres, obligés par leurs fonctions pastorales au devoir parfois onéreux de la prédication régulière, en leur signalant la réédition que vient d'entreprendre l'éditeur Marietti de Turin, d'un sermonnaire dont le succès n'a pas cessé de s'affirmer depuis bientôt trois siècles et demi. Il s'agit de *l'Opus tripartitum* du P. Mathias Faber.

Si nous nous décidons à en parler plus longuement ici, c'est

que cette publication offre spécialement au clergé séculier une source d'idées abondante et intéressante où il renouvellera sa prédication.

Quelques mots sur la carrière de l'auteur et le succès constant de l'*Opus concionum* nous permettront de mieux apprécier l'importance et l'utilité de cette vaste collection de « topiques » sacrés.

Le P. Mathias Faber (en allemand : Schmidt) naquit à Altomünster selon les uns, à Neumarckt, en Bavière, selon d'autres (1). Durant ses premières études au gymnase de Münich, ses rares talents, sa capacité de travail et le sérieux de son esprit le signalèrent à l'attention de ses supérieurs qui l'engagèrent à entreprendre les études philosophiques à Dilingen. C'est à cette université catholique, alors sous la direction de maîtres jésuites, que Faber obtiendra le grade de docteur.

En 1607, répondant à l'appel d'une vocation irrésistible, il se rend à Rome, à l'insu de ses parents, et se fait recevoir, comme étudiant en théologie, au Collège Germanique. Le cardinal Steinhuber, dans son histoire de cette célèbre institution, le signale comme une des deux illustrations de ce centre d'études, à cette époque.

Rapprochement providentiel ! C'est en présence de Bellarmin, lui-même controversiste et prédicateur fameux, que le P. Faber, le futur pilier du catholicisme pendant les guerres de Gustave-Adolphe, prêtera le serment exigé de tout étudiant au « Germanicum » : celui de travailler au relèvement religieux de sa patrie.

Jusqu'en 1637, Faber reste dans le clergé séculier. Curé, professeur de théologie à Ingolstadt, visiteur diocésain dans

(1) Nous croyons, contrairement à un renseignement donné par le P. De Backer, que la première localité indiquée est le vrai lieu de naissance du P. Faber. Son père y exerçait le métier de brasseur.

le Palatinat Supérieur, il se fait remarquer partout par sa prudence et la vigueur avec lesquelles il lutte contre le protestantisme envahissant. Il dépense toute son ardeur à soutenir la foi et le courage des fidèles au milieu des troubles de la Guerre de trente ans. Son zèle et son influence le signalèrent à ses ennemis mêmes, au point qu'il fut nommément désigné à un des généraux victorieux de Gustave-Adolphe, lequel, fort heureusement, dut se contenter de s'acharner sur les écrits de Faber, faute de pouvoir atteindre le prédicateur lui-même.

En 1637, Faber entre dans la Compagnie de Jésus à Vienne. Cette nouvelle vocation ne fit que renforcer l'ardeur de son zèle. Pendant quinze ans encore il poursuivit son œuvre de controversiste et d'apologiste de la foi catholique, dans les pays de langue allemande, tout en paraissant assidûment dans la chaire sacrée, à laquelle il dut consacrer le meilleur de son temps.

Il mourut de la mort des prédestinés à Tyrnau, en Hongrie.

Mais c'est avant tout son œuvre de prédication qui nous intéresse. C'est en 1631, six ans avant son entrée dans la vie religieuse, qu'il publia les trois volumes de ses sermons pour les dimanches et les jours de fêtes, qui forment le « *Concionum opus tripartitum* ».

En 1646, l'*Auctarium pro Dominicis et festis* vint s'y joindre; enfin en 1653, un nouvel in-folio, les « *Conciones mystiales et funebres* », vint clore cette imposante série d'œuvres oratoires.

Quel fut le succès de cette œuvre? A en juger par la multiplicité des éditions, un succès peu commun et qui ne s'est pas démenti depuis la sortie de presse du premier tome. Un biographe de Faber parle avec raison de « la réputation presque mondiale » du prédicateur allemand : et cet éloge ne paraîtra pas inspiré par le patriotisme ; qui volontiers exagère les gloires nationales, quand on songe que non seulement tous les pays d'Europe, mais la Chine elle-même reçut les œuvres

de l'infatigable orateur : l'édition de 1679 pénétra jusqu'à Chang-Haï.

En réalité, l'*Opus tripartitum* n'a jamais cessé d'être jeté sur le marché du livre ; on est sûr de le trouver à toutes les foires de Leipzig. Il est édité tantôt seul, tantôt avec les « *Conciones funebres* ». Après sa première apparition à Ingolstadt, il est réédité à Cracovie en 1647, à Anvers en 1663, chez Verdussen ; c'est l'édition la plus répandue dans nos bibliothèques ; elle y voisine fréquemment avec les éditions Colonaises, très nombreuses, et qui se suivent à moins de vingt ans d'intervalle : 1642, 1646, 1669, 1672, 1693, 1717. La série est probablement loin d'être complète.

L'*Auctarium* connut un succès presque égal.

Il fut édité séparément à Anvers chez Aertssens en 1646 et en 1650 ; il le fut à Cracovie en 1647.

Il a paru une édition des *Conciones funebres* à Bruges en 1723.

Enfin en 1879, l'éditeur Marietti de Turin lança une édition nouvelle du célèbre recueil, d'un format plus maniable, la substance des in-folios des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles se trouvant condensée en dix vol. de format in-8° ; et il faut bien que le public, assez restreint, auquel s'adresse ce genre de publications, l'ait trouvée de son goût puisque l'éditeur a pu reprendre en 1924 l'entreprise audacieuse de 1879.

Demander à quoi tient un aussi constant succès, c'est demander en dernière analyse : quels éléments forment le fond de l'éloquence de Faber, quels mobiles ont pu inspirer son inlassable ardeur pour la chaire, quels besoins moraux ont pu le stimuler, le soutenir dans une tâche capable de fatiguer les plus robustes ? Sur ces points nous n'en sommes pas réduits à des conjectures, car dans la préface de son *Opus tripartitum*, le P. Faber nous fait la confidence des motifs de son zèle. Ils lui font le plus grand honneur : « *Imprimis calamitas patriae et duplex plurimorum*

contritio in fide nimirum et in vitae conversatione ».

Les malheurs de la patrie, la nécessité d'éclairer la foi et de guérir les consciences blessées, c'est ce qui explique un caractère très prononcé de ces sermons, celui qui leur a permis de durer : le mélange ou plutôt la fusion heureuse du dogme et de la morale. Dans l'affirmation du dogme, il captive et astreint la volonté et, jusque dans l'affirmation d'un principe de morale, il prend soin d'éclairer l'intelligence. C'est ce qu'un de ses panégyristes allemands exprime fort bien en disant : « Chez Faber, la morale est dogmatique et le dogme est moral ».

C'est ce caractère éminemment pratique et instructif qui aujourd'hui encore frappe le lecteur de ces discours dont on peut dire que la substance n'a point vieilli. Dans les temps de troubles religieux où vécut l'auteur de l'*Opus tripartitum*, il était souvent plus difficile pour le fidèle de connaître, du moins sans erreur, le contenu du *Credo* que de le pratiquer. Aussi Faber enseigna-t-il. *Enseigner*, voilà la toute première tâche du héraut de l'Évangile. Faber enseigne avec clarté, avec ordre, sans hésitation, une doctrine sûre en vue d'affermir les esprits. Ajoutons qu'il enseigne avec vigueur, de manière à décider les timides et à fortifier les faibles. A l'anarchie protestante, il fallait à tout prix opposer l'autorité la plus absolue, une autorité inébranlable.

Surtout il fallait viser à retenir et à conserver le véritable esprit chrétien, de peur que la lettre à laquelle le protestantisme avait commencé à s'attacher frénétiquement ne finît par tuer cet esprit. Voilà pourquoi le P. Faber, dans l'interprétation de l'Écriture et les citations des auteurs, même profanes, s'ingénie, on peut le dire, à faire jaillir cet esprit des textes. Dans ses sermons, il s'efforce de mettre toute sa conviction et des trésors d'onction; plutôt qu'une froide leçon, il voulait qu'ils fussent pour son auditoire comme une communication de sa vie personnelle.

En résumé : doctrine claire et pratique, conviction personnelle et zèle intense, volonté de guérir les âmes, sympathie et compassion, voilà le secret du succès du P. Faber.

On l'écoutait, sans se lasser, à ce qu'on nous dit, et de partout on le mandait pour monter en chaire. C'est que son auditoire le comprenait. Cela n'arrivait pas toujours, nous le savons aujourd'hui, à l'auditoire de Bossuet. Actuellement encore, si l'auditoire écoute moins, si le peuple chrétien se montre moins friand de la parole de Dieu, oserait-on dire que la faute en est uniquement à lui?

Chose curieuse! ces sermons vieux de trois cents ans peuvent servir aujourd'hui encore à peu près tels quels; à peine sera-t-il nécessaire de modifier tel exemple qui n'éclairerait plus guère nos contemporains. N'y touchons pas trop cependant : nous risquerions d'ôter précisément ce qui fut le côté direct et prenant d'une prédication qui doit tenir compte de la psychologie des foules et s'y adapte à merveille.

Mais ce sont nos adversaires peut-être qui nous fourniront l'éloge le plus significatif de la valeur réelle de notre vieux sermonnaire. Il arrive trop souvent hélas que les catholiques ignorent ou négligent ces trésors de leur tradition religieuse. Il y a une trentaine d'années, un pasteur protestant, le Rév. John Ashley, « vicar » de Fewston, publia un répertoire de sermons (*A promptuary for preachers*) chez Hayes à Londres. Dans la préface de ce recueil, presque tout entier puisé à des sources catholiques, l'auteur, après un chaleureux éloge de l'*Opus tripartitum*, confesse avoir puisé chez lui plus que chez d'autres, les plans de sermons esquissés dans les deux volumes dont se compose son ouvrage. Ces plans sont au nombre de 338 dans le second volume; ils sont empruntés à 25 auteurs différents. Le seul P. Faber en a fourni 120.

L'œuvre magistrale de ce dernier, dont l'éloge a été fait par les adversaires aussi bien que par les amis de l'auteur,

contient plus de 1370 sermons. Nous avons pensé qu'il ne serait pas sans intérêt pour nos lecteurs de leur faire connaître la répartition de ce bon millier de « *conciones sacrae* ».

Mieux que de longs développements verbaux, une table analytique témoignera de l'importance et de la valeur de l'ouvrage de Fabri. A ceux-là surtout qui savent par expérience la difficulté qu'il y a à « réinventer » trois ou quatre fois dans un même sujet, il permettra, rien que par le nombre des sermons prêchés en une même fête ou à des fêtes semblables, de juger de la fécondité d'invention, d'interprétation et d'expression verbale du P. Mathias Faber.

I. Propre du temps.

Temps de l'Avent.	60
Fêtes de Noël.	24
Circoncision.	16
Fêtes de l'Epiphanie.	20
Après l'Epiphanie.	87
De la Septuagésime à Pâques.	171
Fêtes de Pâques.	42
De Pâques à la Pentecôte.	97
Fêtes de la Pentecôte.	42
Fête de la T. S. Trinité.	15
Semaines après la Pentecôte.	338
Total.	912

On peut compter une moyenne de 13 sermons par semaine, soit 2 par jour.

Il n'y a pas moins de 13 « Conciones » indiquées pour le Vendredi-Saint. Or notons que la 8e, intitulée « Les mystères du Christ » est en réalité un groupe de 44 sermons.

II. Fêtes des Saints.

SS. André.	12	SS. Pierre et Paul.	13
Nicolas.	13	Willibald.	3
Thomas.	13	Marie-Madeleine.	12
Étienne.	12	Jacques.	12
Jean Évangéliste.	13	Anne.	4
Innocents.	9	Laurent.	13
Silvestre.	4	Barthélemy.	14
Paul.	6	Gille.	3
Mathias.	14	Matthieu.	9
Joseph.	4	Michel et Anges gardiens.	15
Georges.	12	Simon et Jude.	13
Marc.	4	Martin.	13
Philippe et Jude.	13	Catherine.	14
Jean-Baptiste.	13		

A cette liste il faut ajouter :

Fête de la Toussaint.	14
Comm. des Morts.	9
Invention de la Sainte Croix.	10
Fête de la Dédicace.	21

Ce qui donne un total de 334 sermons.

III. Fêtes de la T. S. Vierge.

Immaculée-Conception.	13
Purification.	4
Annonciation.	15
Assomption.	15
Nativité.	14
Total.	61

A ces 1307 sermons pour les dimanches et fêtes, il faut joindre les « *Conciones nuptiales* » au nombre de 30 et les « *Conciones funebres* » au nombre de 37.

Serait-il exagéré de prétendre que celui qui possède pareil trésor dans sa bibliothèque peut envisager avec calme les nécessités qui s'imposent à lui et aller même jusqu'à s'offrir spontanément à monter en chaire?

Un mot touchant la disposition adoptée par l'auteur de l'*Opus tripartitum*.

Ce sont les dimanches et les fêtes qui lui fournissent les titres sous lesquels il range ces 1300 sermons.

En tête de chaque groupe se lit le passage de l'Évangile qui doit fournir le thème général des différents développements. Suit l'indication des sujets de chaque sermon. D'ordinaire, celui-ci ne comprend pas moins de 4 ou 5 points et quelquefois plus. Or il se fait qu'en lisant ces points, on constate le plus souvent que chacun d'eux fournit à lui seul ample matière à prédication. On le voit : la mine est riche et elle contient de l'or : *auri fodina*.

Quant à la nouvelle édition qui vient d'être publiée par la maison Marietti, à laquelle nous devions déjà des éditions très maniables de divers textes de saint Thomas, elle comprend en tout dix volumes dont les 9 premiers comptent chacun environ 700 pages. Le dixième renferme outre les « *Conciones nuptiales et funebres* », un « *Index rerum notabilium* » qui nous paraît destiné à rendre les plus précieux services ; on y trouve indiqués les principaux thèmes oratoires développés par l'auteur des « Conciones ». Avez-vous à parler de l'humilité, de la colère ? Devez-vous rappeler à un auditoire la gravité et le sérieux des devoirs du mariage ? Vous faut-il « tonner » contre la licence des mœurs ou consoler des misères ou fortifier contre les épreuves de la vie ou même tout simplement rappeler les grandes vérités de notre religion, consultez cet index. Cette consultation ne vous dispensera certes ni de la méditation, ni de l'invention, ni surtout de la disposition personnelle, mais en vous renvoyant au sermon où le R. P. Faber a traité la matière avant vous, il est probable qu'il vous fera découvrir quelques éléments de solide doctrine et de réel intérêt.

J. De Coster, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DE S. S. PIE XI.

I. Lettre à S. Ém. le Card. Facci **sur la célébration du 16e centenaire du concile de Nicée** (*A. A. S.*, t. XVII, 1925, 187).

Dilecte fili Noster, salutem et apostolicam benedictionem. — Cum in superiore Consistorio, ut aiunt, secreto, Purpuratis Patribus nuntiavimus mentem esse Nostram, ut sextum decimum plenum saeculum a convocata absolutaque Nicaena Synodo, ex Oecumenicis prima, in hac Alma Urbe et sub oculis paene Nostris sollemniter recoleretur, addidimus praeterea, proprias hac de re Litteras Nos tibi inscripturos; aequum enim Nobis videbatur, instituendae ordinandaeque eius eventi commemorationis, quod in Ecclesiae catholicae fastis tam elucet quam quod maxime, mandatum tibi dari, utpote qui Orientalis Ecclesiae negotia et auctoritate geras Nostra et, pro tuo religionis studio, summopere provehas. Ea quidem res agitur, quae quanti Nostra et Apostolicae Sedis intersit, omnes intellegunt, quicumque res Ecclesiae gestas vel mediocriter tenent. Nam, ut litterarum monumenta testantur, Concilium Nicaenum primum, quod eo spectabat ut Ariana haeresis profligaretur, Ario impiisque eius asseclis damnandis, nisi resipuissent, deque Ecclesiae gremio eiiciendis, coactum non est nisi de consensu Silvestri Pontificis eodemque per suos praesente Legatos, qui Actis, ut ipsa Consistorii occasione diximus, primi omnium — nimirum quo Pontificis personam sustinerent — subscripsere, licet Vitus ac Vincentius sacerdotio dumtaxat initiati essent. Neque omittendum, anathema in Arianos sanctae Ecclesiae Catholicae et Apostolicae nomine latum a Patribus esse, et Apostolicam Sedem doctrinae Nicaenae capita tamquam sua et a se probata habuisse ac defendisse. Multa ceteroquin alia, quae ad fidem et ad disciplinam pertinerent, saluberrime Nicaena Synodus sanxit ac decrevit : ut de Paschate uno eodemque die ubique celebrando, ut de Meletiano schismate deque sectis Novatiani et

Pauli Samosatensis, ut de episcopis eligendis ac consecrandis, ut de publicae paenitentiae instituto, de catechumenis, de iniusto foenore; quae quidem decreta ad fovendam Ecclesiae unitatem et disciplinam cleri populique stabiliendam quam plurimum profuerunt. Iamvero inlustrari haec omnia et vulgo patefieri oportere, ut Christo Domino et Petri Cathedrae debitus honor et debita gratia habeatur, dilecte fili Noster, est Nobis persuasissimum : in quo propterea, qua soles sollertia, elaborare ne dubites. Accitis igitur egregiis viris, qui Ecclesiae in universum rerumque praecipue Orientalium calleant historiam, iisdemque in consilium adhibitis, videas quo pacto saecularem eiusmodi faustitatem celebrari liceat : ex iis autem, qui harum cognitione rerum et dicendi facultate praestant, nonnullos eligito, qui eventum sane celeberrimum per scripta late divulganda orationesque publice habendas in sua luce collocent. Quae utinam commemoratio nonnihil ad id conferat, quod tam vehementer cupimus, nempe ut Orientales populi, quos a Romana Ecclesia miserrimum adhuc discidium transversos agit, communionem Nobiscum fidei, praeiudicatis opinionibus depositis, desiderent atque haud nequiquam desiderent. Ut autem munus a Nobis tibi commissum facilius expleas, efficiat apostolica benedictio, quam, caelestium auspicem luminum fraternaeque caritatis Nostrae testem, tibi, dilecte fili Noster, iisque omnibus, quos tui laboris socios adsciveris, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die IV mensis aprilis, anno MDCCCCXXV, Pontificatus Nostri quarto.

II. Consistoires.

Le 30 mars 1925, S. S. Pie XI a tenu un *consistoire secret*, dans lequel le Card. Ranuzzi de Bianchi, camérier du S. Collège, a reçu la bourse du S. Collège, deux nouveaux Cardinaux-prêtres ont été créés, Mgr Eust. Ilundain y Esteban, archevêque de Séville et Mgr Vincent Casanova y Marzol, archevêque de Grenade.

Ensuite le S. Père a consulté les Cardinaux présents sur les prochaines canonisations (BB. J. B. Vianney, P. Canisius,

J. Eudes, M. M. Sophie Postel, Mäd. Sophie Barat, Thérèse de l'Enfant Jésus. Après avoir proclamé les nominations aux sièges épiscopaux vacants, le Souverain Pontife a concédé le pallium à trois archevêques.

Le jeudi 2 avril, dans un *consistoire public* a été annoncée la série de canonisations, qui furent définitivement décidées dans un *consistoire semi-public* du 22 avril, auquel furent convoqués tous les évêques résidant dans un périmètre de 100 km. et invités tous les évêques, qui peuvent faire le voyage. Cette assistance au consistoire et aux fêtes de canonisation pourra tenir lieu de la prochaine visite *ad limina* (*A. A. S.*, t. XVII, 1925, p. 121, ss. et p. 138).

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

1. Un avertissement du S. Office, inséré aux *A. A. S.* t. XVII, 1925, p. 137, appelle l'attention des fidèles sur la prohibition dont sont frappées les traductions de la S. Écriture, composées ou éditées par des non-catholiques. Il déclare que les traductions italiennes de la Bible publiées par le curé vaudois Giovanni Luzzi tombent sous cette prohibition.

2. Le S. Office communique que le prêtre Em. Boccardo, ex-religieux de l'Ordre des Frères Mineurs, a contracté l'irrégularité *ex delicto* en vertu du c. 985, n. 7 et est suspens. L'exercice du saint ministère lui est interdit (*A. A. S.*, t. XVII, 1925, p. 137).

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Résidence des chanoines et distributions (*S. C. C.*, ABULEN ET ALIARUM, *Residentiae et distributionum*, 16 mars 1924. *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 193).

Les réponses données le 16 mars 1924 par la S. Congr. du Concile ne manquent pas d'intérêt.

1. La première confirme les conclusions de plusieurs décisions

de la même Congrégation, mais antérieures au Code. Le privilège de plus de trois mois de vacances annuelles, accordé à certains Chapitres de chanoines, n'est pas abrogé par le nouveau droit. A vrai dire, il suffit de lire le c. 418, § 1 pour voir que seules les coutumes contraires sont révoquées. Mais, avant le Code, on mit plus d'une fois en doute la validité de semblables privilèges, quand ils avaient été accordés avant le concile de Trente. D'après certains auteurs, le Pape Pie IV aurait par sa Const. *In principis Apostolorum* révoqué *tous* les privilèges contraires aux décrets du concile de Trente (1). Indépendamment de l'opinion contraire d'autres canonistes (2), estimant que le Pape confirmait seulement les révocations exprimées dans les décrets du Concile, plusieurs décisions de la S. Congr. du Concile affirmaient la validité et le maintien du privilège des vacances de plus de trois mois (3).

Mais en parlant de leurs vacances, les chanoines d'Avila ont aussi parlé du montant des distributions quotidiennes, qui n'a pas été fixé en vertu d'un privilège ! Celui-ci ne répond pas du tout aux prescriptions du c. 395, § 1 ; ces distributions, en effet, n'atteignent que 0,54 pes. contre 9 pes. de prébende quotidienne. Elles sont, dès lors, assez négligeables pour le bénéficier qui toucherait sa prébende et, s'il perd celle-ci, il ne sera guère stimulé à plus de zèle par une récompense aussi minime. La S. Congr. profite de la circonstance pour rappeler la nécessité d'augmenter le montant des distributions, qui devraient, d'après le consulteur, représenter le tiers environ de la prébende.

2. La seconde décision s'appuie sur un motif très honorable pour les chanoines. Quand un chanoine s'absente du chœur pendant une ou plusieurs heures, faut-il compter ce jour comme un jour d'*absence* ou un jour de *résidence?* Dans le premier cas, il perdra peut-être sa prébende et une part des distributions ; dans le second, il toucherait toute la prébende.

La S. Congrégation répond que la résidence se compte par

(1) Cf. Scherer, *Handb. des KR.*, I, p. 169. — (2) Reiffenstuel, V, t. 33 de privilegiis, n. 146. — (3) Cf. Pallottini, v° *Canonici*, § IX, n. 37. 40-45, où ces décisions sont rapportées dans leur contexte.

jours, non par heures; et que l'assistance à l'office étant, pour le chanoine, toute la raison de la résidence et son exercice même, quand un chanoine manque à une partie de l'office, il faut regarder ce jour comme un jour d'absence.

Cette solution est conforme à l'exposé des motifs, dans lequel on suppose qu'un chanoine absent à une partie de l'office veut plutôt user alors du droit de prendre ce jour de vacances que de manquer à son obligation.

De là suit la troisième décision. Le chanoine qui, en dehors de ses vacances légitimes, assiste à une partie seulement de l'office, recevra les distributions affectées à cette partie; mais il ne touchera pas sa prébende. Celle-ci suppose la résidence, pour laquelle ce jour est perdu. J. C.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS.

Messes de minuit. (*Rép. de la S. Congr. des Sacr.*, 22 avril 1924. *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 100).

In plenario Conventu Emorum Patrum, habito die 15 aprilis 1924, propositum fuit dubium : « An et quomodo expediat facultatem concedere « Missam litandi media nocte in Conventibus « Eucharisticis — in triduanis supplicationibus ad honorem « Ssmi Sacramenti, vulgo *tridui Eucharistici* — occasione « sacrarum missionum, et, in genere, in aliqua alia extraor- « dinaria solemnitate » ; et Emi Patres, re mature perpensa, respondere censuerunt :

« Quoad Conventus Eucharisticos, iam provisum per Litteras « Apostolicas SS. D. N. Pii PP. XI diei 7 martii 1924 (*Act. Ap.* « *Sedis*, an. XVI, vol. XVI, n. 4, pag. 154).

« Relate ad alias huius generis petitiones, gratia concedi « poterit a Sacra Congregatione de disciplina Sacramentorum « sub sequentibus conditionibus :

1) tantummodo in casibus extraordinariis;

2) initium Missae celebrandae ne fiat ante dimidiam horam post mediam noctem;

3) Sacrae supplicationes (vulgo *sacre veglie*) perdurent spatio circiter trium horarum;

4) remoto semper quocumque irreverentiae periculo ».

His omnibus relatis Beatissimo Patri Pio Papae XI in audientia concessa infrascripto huius Sacrae Congregationis Secretario die 22 aprilis 1924, Ssmus eamdem resolutionem approbare et confirmare dignatus est.

† A. Capotosti, Ep. Thermen., *Secretarius*.

A l'occasion de l'adoration nocturne qui se fait pendant les Congrès eucharistiques, le Souverain Pontife par les Lettres Apostoliques du 7 mars 1924 permet la célébration d'une seule messe à minuit avec communion; les autres messes pourront commencer après la fin de cette première messe ou après une heure de la nuit. Dans les autres cas la présente déclaration ne permet donc la messe qu'après minuit et demi et exige que la cérémonie nocturne dure environ trois heures. D'après le *Votum Consultoris* qui accompagne le présent décret, les raisons pour lesquelles la Sacrée Congrégation a l'habitude de mettre ces restrictions sont les suivantes : 1° Ainsi on garde à la fête de Noël son privilège; 2° un temps plus long s'est écoulé depuis le dernier repas; 3° au moment de la sainte Communion on a gardé le jeûne naturel au moins depuis trois quarts d'heure; 4° on se rapproche davantage de l'ancienne discipline des vigiles pendant lesquelles la messe ne commençait qu'à la pointe du jour. Dans tout son *votum* le consulteur se montre d'ailleurs fort favorable et on a l'impression que la Congrégation se montre plutôt plus difficile qu'il ne l'aurait voulu. J. P.

S. PAENITENTIARIA APOSTOLICA

De iubilaeo pro defunctis lucrando (1).

Sacrae Paenitentiariae Apostolicae exhibitae fuerunt preces quibus postulabatur ut fidelibus omnibus, tum Romae incolis

(1) *A. A. S.*, XVII (1925), p. 266. On trouvera la supplique libellée un peu différemment dans *Monit. eccl.*, 1925, p. 141.

tum peregrinis, qui semel in Urbe Iubilaei veniam quovis legitime modo lucrati sint, facultas fieret toties praeterea Iubilaei in defunctorum suffragium acquirendi, quoties unam tantummodo Basilicarum visitationem peregerint; eademque gratia concederetur peregrinis ad proprium habitualis commorationis locum reversis, quotiescumque quattuor in die paroecialis ecclesiae visitationes expleverint : servatis ceteris servandis.

Facta relatione de praemissis SSmo Dno Nostro Pio divina Providentia Papae XI ab infrascripto Cardinali Poenitentiario Maiore in audientia diei 20 martii 1925, Sanctitas Sua benigne gratiam concede iuxta preces pro hoc anno tantum dignata est. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae, in Sacra Paenitentiaria Apostolica, die 21 martii 1925.

Fr. Andreas Card. Fruhwirth, *Poenitentiarius Maior.*

S. Fagiolo, *S. P. Secretarius.*

Consultations

Les prières après la messe (1).

La Sacrée Congrégation des Rites a donné, le 20 juin 1913 et le 2 juin 1916, des réponses à des questions posées au sujet de la suppression des prières (3 *Ave Maria*, *Salve*, etc.) à réciter après la messe basse.

Se basant sans doute sur ces réponses, dans un certain nombre de paroisses, on en est venu à supprimer les dites prières, pour les motifs les plus légers.

Les communions plus nombreuses à la messe, la longueur des offices, qui, allongés (!!)... encore de ces prières, ne permettraient pas facilement aux paroissiens de se relayer à la maison pour assister à la messe suivante, sont des motifs qu'on invoque pour supprimer les prières après la messe basse du dimanche.

Le premier vendredi du mois, sans faire d'exercices de piété spéciaux

(1) La présente consultation nous est arrivée lorsque notre réponse à une question semblable parue dans la livraison de mai-juin, p. 322 était déjà imprimée; nous pensons être agréables à nos lecteurs en traitant la question un peu plus à fond.

en l'honneur du Sacré-Cœur, on dit la messe basse votive solennelle du Sacré-Cœur et évidemment, on supprime les prières imposées par Léon XIII.

A certains jours de fête, sans qu'il y ait quoi que ce soit de spécial à la messe, sinon les communions un peu plus nombreuses et quelques enfants de chœur portant flambeaux et agenouillés sur le degré inférieur de l'autel, depuis la préface jusqu'à la communion, on supprime encore les prières en question.

Que faut-il penser de ces manières d'agir? N'est-ce pas souvent à tort que ces prières sont supprimées?

R. Lorsque Léon XIII prescrivit les prières après la messe, il ordonna de les dire « *post quaslibet missas privatas* » et on interpréta ces mots après *toutes* les messes *basses;* aucune d'elles ne fut exceptée. Cependant, le 7 décembre 1888 (décr. 3697 ad 7) la Sacrée Congrégation des Rites abandonna quelque peu cette première rigueur en déclarant que pour ces prières les messes conventuelles basses pouvaient être assimilées aux messes chantées. C'était en somme adopter la signification plus liturgique de l'expression « *missa privata* » qui est opposée non pas tant à la « *missa sollemnis* » ou « *cantata* » qu'à la « *missa publica* ». La messe conventuelle, en effet, même basse, garde un certain caractère officiel de publicité. Le 8 juin 1911 (décr. 4271 ad 6) la Congrégation déclara ces prières non obligatoires après la messe votive du Sacré-Cœur célébrée sans chant le premier vendredi du mois conformément à l'Indult du 28 juin 1889 (décr. 3712), interprété par les décrets subséquents. C'est encore le même principe : cette messe votive n'est pas non plus une messe privée dans le sens strict du mot, elle est en effet concédée comme messe votive solennelle « *pro re gravi et publica Ecclesiae causa* ». Dès lors il était obvie d'appliquer la même règle aux autres messes partageant ce caractère de messe publique, comme par exemple la messe d'ordination, la messe d'enterrement, la messe précédée immédiatement de la bénédiction des cierges, des cendres, des rameaux, et les auteurs n'ont pas manqué d'en tirer

cette conclusion, confirmée par la dernière édition du Memoriale Rituum.

Le décret du 20 juin 1913, est venu encore élargir notablement cette interprétation ; jusque-là en effet, on exigeait, pour supprimer ces prières que la messe basse possédât un certain caractère de solennité intrinsèque, qu'elle fût équivalemment une messe solennelle ou chantée. Ce décret au contraire se contente d'une solennité purement extrinsèque, il suffira dorénavant d'une messe célébrée avec quelqu'apparat « *cum aliqua sollemnitate* » à l'occasion d'un événement un peu spécial, comme par exemple d'une première communion, d'une communion solennelle, d'un mariage, pour que le célébrant puisse se dispenser de dire ces prières. Jusque-là aussi aucun exercice pieux, aucune fonction ecclésiastique suivant la messe ne pouvait en dispenser, et différentes réponses de la Sacrée Congrégation avaient urgé la récitation de ces prières, *immédiatement* après la lecture du dernier évangile, quitte à dire les autres prières, même prescrites par l'Ordinaire, et à faire les autres fonctions après ; le décret de 1913 permet de supprimer ces prières chaque fois que la messe est immédiatement suivie d'une fonction sacrée, ou d'un pieux exercice pour lesquels le célébrant ne quitte pas l'autel.

Plusieurs liturgistes avaient cru voir dans le décret de 1913 un vrai revirement, voire même un premier pas vers la suppression définitive de ces prières. Pie X venait en effet de retrancher du bréviaire certaines parties adventices, qui peu à peu étaient venues alourdir l'office canonial, et on annonçait une réforme analogue pour le missel. N'était-ce pas naturel de penser qu'on commencerait par ces prières d'ajoute fort récente, non encore insérées dans le missel et dont le caractère liturgique semblait à plus d'un assez mal défini ? Aussi donnait-on au décret l'interprétation la plus large, et même parfois quelque peu extensive et fantaisiste.

Depuis lors y a-t-il eu une réaction? ou s'est-on trompé sur la véritable portée du décret de 1913? le fait est que la Sacrée Congrégation n'a pas été plus avant et, dans sa réponse du 2 juin 1916, tout en maintenant les exceptions du décret de 1913, elle urge de nouveau l'obligation de dire ces prières immédiatement après le dernier évangile entre autres dans le cas où le célébrant devrait distribuer la sainte communion aussitôt après sa messe.

Notre correspondant a donc raison de croire que dans les cas cités on supprime parfois les prières à tort. Ainsi il n'est certainement pas permis de les supprimer aux messes basses du dimanche sous prétexte qu'on a dû distribuer pendant la messe des communions plus nombreuses. Les quelques instants qu'ajouteront à la messe ces prières ne feront pas l'affaire, et si quelques personnes n'auraient pas le temps de rester jusqu'à la fin de ces prières, elles peuvent s'en aller; quoiqu'on doive les engager à y rester et à répondre, il n'y a pour les fidèles aucune obligation, même *sub levi*, d'assister à ces prières, mais aussi le fait que le célébrant ne peut les réciter *cum populo*, ne le dispense aucunement de les réciter avec son servant, comme le dit explicitement le décret du 2 juin 1916. Autre serait la solution dans le cas de la messe paroissiale. Le 28 mai 1897 (decr. 3957 ad 3) la Congr. des Rites avait répandu que la messe paroissiale ne pouvait être assimilée à une messe conventuelle; cependant après le décret de 1913 les auteurs communément admettaient que les prières pouvaient s'omettre après cette messe (R. P. HAEGY, *Manuel de Liturgie et Cérémonial d'après le Rite romain*, t. I, p. 280. — Chan. CALLEWAERT dans *Collationes Brugenses*, 1913, p. 533). Régulièrement, en effet, cette messe doit être chantée ou solennelle (*Concile de Malines*, n. 149). Par conséquent, là où pour des motifs raisonnables, il n'y a pas de messe chantée, la messe principale, celle que le curé offre pour ses paroissiens, surtout si elle se célèbre avec quelque

solennité (*missa publica parochialis*, comme le dit le chanoine Callewaert) pourra être considérée comme équivalemment solennelle. Nous ne croyons pas qu'on puisse étendre l'exception à la messe basse du curé, là où un autre prêtre célébrerait la messe solennelle, à moins que quelqu'autre motif ne justifie la suppression.

Quant à la messe votive du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, si elle se célèbre en vertu de l'indult de Léon XIII, on peut certainement omettre les dites prières, mais cet indult suppose comme condition essentielle qu'il y ait dans l'église où elle se célèbre certains exercices de piété en l'honneur du Sacré-Cœur approuvés par l'Ordinaire et dont cette messe votive devient pour ainsi dire le complément (*iis exercitiis addi valeat*). Souvent les évêques ont approuvé la récitation des litanies du Sacré-Cœur, d'une amende honorable, mais certes les communions plus fréquentes du premier vendredi ne pourraient constituer ces *peculiaria exercitia pietatis in honorem Divini Cordis* dont parle le décret. Les prêtres qui célèbrent ainsi la messe votive du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois devraient donc d'abord examiner de quel droit ils le font. Que si, comme cela n'est pas rare, ils ont un indult personnel ou autre, il nous semble beaucoup plus probable, sinon certain, que cet indult ne les dispense pas de dire les prières après la messe, surtout s'il ne leur accorde pas absolument tous les privilèges de la messe votive solennelle *pro re gravi et publica Ecclesiae causa*; comment soutenir en effet que de telles messes aient ce caractère de publicité qui les empêche d'être considérées comme strictement privées?

Par contre, on est parfaitement en droit de supprimer les prières après les messes de jours de fête à communions plus nombreuses avec assistance de quelques enfants de chœur portant flambeaux; on peut leur appliquer ce que le décret de 1913 dit des messes de communions générales célébrées *cum aliqua sollemnitate*.

Jos. PAUWELS, S. I.

Bibliographie

Pierre Dahmen, s. i. **Un Jésuite Brahme, Robert de Nobili**, s. i. 1577-1656, missionnaire au Maduré. (*Museum Lessianum*, section missiologique), 1925, 100 pp. avec une gravure hors-texte et une carte. Prix : 5 fr.

Quand, en 1607, le Père Robert de Nobili, débarqué depuis 2 ans à Goa, fut envoyé dans la mission de Maduré, une constatation s'imposa rapidement à son esprit réaliste et angoissa profondément son âme d'apôtre. Il l'écrivait à un parent : « Nos Pères travaillent ici depuis douze ans et, malgré tous leurs efforts, ils n'ont pu y faire un seul prosélyte ; tout au plus, ont-ils baptisé *in articulo mortis* trois ou quatre malades ». Or l'histoire de l'évangélisation du Maduré n'était qu'un épisode de l'histoire toute pareille de l'évangélisation de l'Inde. Depuis un siècle, des missionnaires franciscains, dominicains, jésuites arrosaient cette terre ingrate de leurs sueurs et de leur sang. Et c'est à peine si, de ci de là, une graine avait germé. Échec navrant ! Quelle en est la cause ?

La principale apparut dès l'abord au regard du Père de Nobili. Les missionnaires, malgré leur abnégation et leur bonne volonté, avaient manqué de méthode. Ils n'avaient su ni adapter leur enseignement à l'esprit de ces peuples, ni tenir compte de leurs connaissances pour y insérer la doctrine nouvelle. Le problème était d'ordre psychologique, historique, théologique. Nobili l'étudia à fond dans la conduite des premiers apôtres, dans la pratique de l'Église, dans les procédés suivis en Chine par la Compagnie. Il fallait passer à la pratique. Le vaillant missionnaire fit le pas décisif. Il quitte ses compagnons, prend des domestiques brahmes et va s'établir dans le quartier des brahmes. Alors commence cette admirable vie de *sannyâsi*, c'est-à-dire de pénitent, que le Père devait mener durant plus de quarante ans. Il faut en lire les détails dans le livre du Père Dahmen, les difficultés qu'elle rencontra, l'ébranlement qu'elle produisit dans les hautes castes comme dans les castes inférieures. « Ces hommes-là étaient des géants » ! a dit quelqu'un. Le récit de leurs initiatives et de leurs luttes a quelque chose d'entraînant et qui fait du bien.

J. B. Herman, s. i.

R. P. René Hedde, o. p. **Marie Immaculée**, rempart de la foi chrétienne. Paris, Lecoffre, 18×11cm, 157 p. Prix : 4 fr.

Les conférences du R. P. Hedde, faites l'an dernier en la cathédrale d'Avignon comme préparation à la Fête de l'Immaculée Conception, ont le grand mérite d'être autre chose qu'une musique oratoire portant à la dévotion : elles placent hardiment la Très Sainte Vierge dans le cadre des

dogmes christologiques qu'elle éclaire et dans celui des grandes hérésies qu'elle a aidé à renverser. Ces conférences répondent donc au désir que l on trouve dans un grand nombre de fidèles de nos jours : celui de posséder une foi nourrie d'idées plutôt que de sentiments.

Cabriel Brunhes, professeur au Grand Séminaire de Dijon. **Christianisme et catholicisme.** Préface du R. P. d'Herbigny, s. i. Paris, Beauchesse, 1924, 18×11 cm, xxix-440 p. Prix : 12 fr.

L'union des Églises chrétiennes est un des grands problèmes actuels : Monsieur Brunhes a voulu présenter à des laïques cultivés l'ensemble de la question. Les principales Églises sont d'abord étudiées dans leurs traits essentiels. 75 pages consacrées à la Sainte Église forment tout un traité « de Ecclesia ». La plus grande partie du livre est apologétique : les titres permanents de l'Église et ses titres historiques sont bien mis en lumière. L'auteur fait preuve de connaissances scientifiques très sérieuses et d'un grand esprit de synthèse. L'on trouve dans les deux derniers chapitres un ensemble de documents intéressants concernant le mouvement vers l'unité.

Chan. Jean Vaudon. **Histoire générale de la communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres.** 22 illustrations hors texte. Paris, Téqui, 1924, 22×13 cm, xvii-600 p. Prix : 15 fr.

Nous avons jadis rendu compte, ici même (Janvier 1923), du tome premier de cette « Histoire générale ». L'auteur, depuis, n'a perdu aucune de ses qualités et cette « Histoire » épisodique et « locale » — je ne sais combien de fois — qui n'omet ni un événement, ni une personne intéresse constamment et, par moments, charme et émeut. Il est tel épisode qui se grave dans la mémoire, la conversion du « père Bouriette » par exemple ou celui de la pauvre morte dans le tonneau de rhum, car l'invraisemblable arrive. Un des progrès de ce tome sur le premier, c'est qu'on nous y admet davantage dans l'intimité de « belles âmes ». Il y en a de purement admirables. Si les Sœurs de Saint-Paul ont eu la bonne fortune de trouver M. J. V. pour historiographe, celui-ci a eu celle de mettre la main sur le plus riche et le plus édifiant des sujets. L'auteur fait aimer et respecter ses héroïnes, humbles ouvrières d'un bien moral qu'il faut renoncer à évaluer.

Quels sacrilèges ou quels imbéciles peuvent concevoir la pensée d'exiler de pareilles créatures d'une terre que nous aimerions pour cela seul qu'elles y sont nées. François Jansen, s. i.

Paul Dudon. Un jeune catholique d'autrefois, **Albéric de Blanche** (1818-1854). Paris, Beauchesne, 1924, 18 × 11 cm, 231 p. Prix : 7 fr.

Albéric fut un des acteurs secondaires mais très actifs dont le labeur

contribua au renouveau catholique du XIXe siècle. Cette nature fine, délicate, à certains moments indécise, n'était pas faite pour diriger la lutte. — Un des intérêts de ce livre est de nous faire entrer dans l'intimité des grands hommes de l'époque dont Albéric fut l'ami : Veuillot, Balmès, Donoso-Cortès. Nous souhaitons à ce livre une large diffusion parmi la jeunesse ; il lui apprendra que chacun, à son poste, si obscur soit-il, peut faire œuvre grande pour la gloire de Dieu. J. J. L.

Léon Roelandts, C. ss. R. **La Vigne,. . les Sarments. — Les Sacrements.** Esschen, Librairie Saint-Alphonse, 18 × 12 cm, 147 p. Prix : 5 frs.

Les auditeurs du Carême, prêché en 1924 à Saint-Jacques sur Coudenberg par le R. P. L. Roelandts C. ss. R., accueilleront avec bienveillance l'apparition, en librairie, des sermons que naguère leur adressait l'éloquent prédicateur. Ils se souviendront de cet exposé lucide de la morale et du dogme sacramentels, dont la structure, logique et simple, soutient une doctrine nette et précise. L'action a rejailli sur le texte imprimé. Périodes et ornements ont gardé une allure oratoire. A ceux qui, moins favorisés, n'ont point suivi les stations de Saint-Jacques, « La Vigne... les Sarments » du R. P. Roelandts offrent un sujet de lecture et de méditation. D.

H. Girouille, C. ss. R. Vie du Vénérable Père **Joseph Passerat**, premier rédemptoriste français. Paris, Téqui, 1924, 22 × 14 cm, XIV-688 p.

Ce livre, recommandable par sa sincérité et son souci d'exactitude, nous offre plus que la biographie d'un religieux exemplaire et d'un apôtre infatigable ; il esquisse l'histoire intérieure de la Congrégation du Saint Rédempteur, dans la première moitié du XIXe siècle. Pendant près de cinquante ans, le vénérable travailla au milieu de persécutions et de difficultés de tout genre à établir et à développer son institut dans presque tous les pays d'Europe et jusqu'en Amérique. Ce véritable fils de saint Alphonse, soucieux avant tout d'implanter, dans les communautés nouvelles, l'esprit authentique du fondateur, achève de conquérir nos sympathies lorsqu'à l'âge de soixante-seize ans il se démet de sa charge de vicaire général, pour venir passer à Bruges, puis à Tournai, dans l'exercice de toutes les vertus les dix dernières années d'une vie féconde en fruits de salut. P. D.

P. Bonnetain. **Le Lieutenant Marcel Antoine.** Paris, Téqui, 1924, 18 × 11 cm, XXXIII-320 p. Prix : 7,50 fr.

« Pour moi, je veux être un saint, un saint pour être un héros, un saint pour faire des héros ». Cette pensée, extraite des carnets du jeune officier, reste la formule de toute sa vie. Nous la retrouvons vécue supérieurement

à chaque page de cette belle biographie. Nature franche et pure, méditative à la fois et conquérante, elle fera encore du bien aux faibles en mal de respect humain ; elle exaltera les forts. P. G.

Marthe Ponet-Bordeaux. Une vie de missionnaire. Mgr **Hyacinthe Jalabert**, Évêque de Télepte, vicaire apostolique de Sénégambie. Préface d'Henry Bordeaux. — Paris, Beauchesne, 1924, 19 × 13 cm, 284 p. Prix : 10 fr.

Aux âmes avides de contempler une activité humaine consacrée uniquement à l'amour de Dieu, du prochain et du pays, aux lecteurs désireux de « connaître un peu l'admirable Congrégation du Saint-Esprit, née en France il y a à peine 60 ans », nous sommes heureux d'offrir cette « vie de missionnaire ». Originaire de la Savoie, Hyacinthe Jalabert se sentit irrésistiblement appelé à l'apostolat lointain. Il entra dans la Congrégation du Saint-Esprit. Après avoir couronné ses études par l'ordination sacerdotale, le Père Jalabert travaille presque constamment en pays de mission. Tour à tour aumônier des bagnes de Guyane, curé de Saint-Louis, puis vicaire apostolique de Sénégambie, il s'efforça, par son activité modelée sur celle de Jésus « doux et humble de cœur », de conquérir les âmes à Dieu. Mgr Jalabert est le fondateur du « Souvenir Africain », destiné à rassembler dans la cathédrale de Dakar les noms « de tous les héros de l'épopée africaine ». Il mourut dans le naufrage de l' « Afrique » (12 janvier 1920). C. V.

Pierre Guilloux. Les plus belles Pages **d'Ernest Hello**. Paris, Perrin, 19×12 cm, 225 p. Prix : 7 fr.

Éditer « les plus belles pages d'Ernest Hello », qui certes, mérite mieux que l'oubli, mais dont on lit de moins en moins — et cela se comprend — les œuvres complètes, était une heureuse inspiration et une tâche utile. Une introduction, dont la fine psychologie pénètre fort avant dans l'âme profonde de Hello, éclaire les extraits qui la suivent et donne ainsi à leur publication le meilleur complément. E. D.

R. P. Paul Rey. **Les Familles en prière.** Préface de Mgr Tissier. Éditions Spes. Paris, 1924, 19 × 12 cm. Prix : 5 fr.

Les titres des chapitres en disent bien l'intéressant contenu : La prière, leçon divine ; — l'éducatrice par excellence ; — la prière et les familles d'autrefois ; — la prière, levier surnaturel de la famille ; — la prière, force des époux ; — la prière, école de respect pour les enfants ; — prière et bon exemple ; — la prière, trait d'union au foyer domestique ; — la prière, consolation dans les épreuves familiales ; — la prière nous rend nos disparus ; — prière et rendez-vous aux cieux.

Ce livre, tout pénétré de piété et de sagesse chrétienne, fera grand bien aux familles qui y chercheront leur lecture spirituelle et aux pasteurs qui y puiseront la matière de leurs exhortations. V. F.

Abbé Lancrenon, Dr en médecine. **Petit traité du baptême à l'usage des sages-femmes et même des parents**. Paris, Éd. Spes, 1925, 19 × 12 cm, 32 p. Prix : 1 fr.

L'auteur a écrit, avec la double compétence de prêtre et de docteur en médecine, cet opuscule remarquablement net et pratique. Le traité n'a que 30 pages et cependant est complet. L'abbé Lancrenon y montre ses qualités françaises de clarté et d'exposition facile. Pour qu'on ait la joie de le féliciter sans réserve, il devrait, pensons-nous, tenir compte des quelques suggestions suivantes.

La première phrase nous dit que dans le texte de St Jean : « Personne, s'il ne renaît... » tient *toute* la théologie du baptême. Mais peut-on oublier le texte de St Matthieu, indiquant la formule elle-même du baptême : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du St Esprit. » ? L'auteur, je n'en doute point, a pensé juste, mais risque d'être compris dans un sens trop sévère, en disant que, pour un adulte, il y a seulement « possibilité *théorique* du salut, par le baptême de désir » (p. 8).

La formule : « Si tu es bien *disposé*, je te baptise » (p. 15), fait dépendre la validité de circonstances morales et subjectives peu déterminées et devrait être remplacée par la formule qui comprend toutes les conditions strictement exigées : « Si tu es capable ».

Nous lisons (p. 15) : « Si l'on ignore tout de ses dispositions, il n'est pas permis de le baptiser » [adulte privé de l'usage de ses sens]. Je reconnais qu'on ne *doit* pas, car l'effet d'un pareil baptême est vraiment très douteux. Mais est-ce qu'on ne *peut* pas le baptiser sous condition (si tu es capable) ? En cette occurrence extrême n'est-il pas permis de tenter tout ce qui est capable d'aider une âme ?

La solution de la p. 26 : « Si les membranes ne sont pas rompues, et qu'il y ait une chance quelconque de voir se continuer la grossesse, il ne serait *jamais* permis de rompre les membranes dans une menace d'avortement » repose sur ce motif dont nous ne voyons pas le bien-fondé : « ce serait attenter *directement* à la vie de l'enfant » (p. 27).

Les quelques remarques précédentes ne nous font pas oublier les grandes qualités de la brochure. Il serait injuste, parce qu'on découvre quelques peluches sur les meubles, d'oublier la belle ordonnance d'une maison.

G. Hoornaert, s. i.

Chan. P. Durieux, **L'Eucharistie**. Mémento canonique et pratique. Paris, Gabalda, 1925, 19 × 12 cm, 328 p. Prix : 9 fr.

J. Gerber, s. i., **La Sainte Eucharistie**. Le Sacrement et le sacrifice. *Résumé de théologie morale*. Paris, Téqui, 1925, 19 × 12 cm, VI-200 p. Prix : 5 fr.

Dans ces deux petits volumes, les auteurs ont voulu offrir surtout aux

prêtres le moyen de se rappeler facilement toutes les notions et prescriptions essentielles de la théologie morale et du droit canonique au sujet de l'Eucharistie. M. le chan. Durieux développe davantage les notions dogmatiques; le P. Gerber a l'avantage de faciliter l'étude par la forme catéchétique de l'exposé. Le dernier eût mieux fait d'adopter l'ordre logique, suivi par M. Durieux : le sacrifice doit servir à expliquer le sacrement. On regrette l'opposition de M. le chanoine à la belle thèse du P. de la Taille sur la nature du sacrifice de la messe.

Ces deux ouvrages rendront de bons services aux professeurs de religion.

J. Cimetier, **Le jubilé de 1925** (Extrait de la Revue apologétique). Paris, Beauchesne, 1925, 34 p. Exposé succinct des documents concernant le jubilé.

Publications nouvelles.

A. Bessières. s. i. **Pour multiplier le sacerdoce**. (Extrait d'*Hostia*). Toulouse, 1925, 50 p.

Excellente brochure de propagande.

Vincent Mercier. o. p. **Le Saint Rosaire.** Nouveau directoire canonique de la Confrérie. Paris, Bonne Presse, 12 × 8 cm, 104 p. Prix : 1,50 fr.

Le servant de la messe basse (Édition du *Sanctuaire*), Paris, Bonne Presse, 17 × 10 cm, 110 p. Prix : 2 fr.

A recommander.

H. Bordeaux. **Le sang du prêtre.** Paris, Bonne Presse, 19 × 12 cm, 78 p. Prix : 2 fr.

L. Perroy. **Le Dieu Terme.** Paris, Lethielleux, 18 × 11 cm, 240 p. Prix : 7 fr.

Trois nouvelles émouvantes.

G. Gibert, s. i. **Les Petits chinois** ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin. Histoires vraies. Paris, Téqui, 1925, 17 × 11 cm, 95 p. Prix : 1,50 fr.

Uzureau, **Pie VI et le Serment de Liberté et d'Égalité.** Paris, Savaète, 1895, 18 × 11 cm., 11 p.

La **Collection Peuple de France**.

Pour remédier à l'ignorance religieuse, l'*Action Populaire*, publie avec le plus grand succès des tracts. Ils sont actuellement au nombre de soixante, dont beaucoup ont dépassé leur 100e mille.

Pour répondre au désir de posséder, dans le même genre, des études plus complètes, quoi qu'à bon marché et sous forme de brochures, s'est constituée la *Collection Peuple de France*. Brochures brèves, alertes, de style simple comme les tracts, traitant les sujets les plus divers, dès lors qu'ils se rattachent à l'éducation populaire.

Publiés à Paris. *Éditions Spes*, rue Soufflot, 17.

P. Sigismond de Villeneuve, o. m. c. **La Royauté universelle du Sacré-Cœur et l'Immaculée-Conception de Marie**, d'après la doctrine du B. Jean Duns Scot. Toulouse, « Les Voix franciscaines », 1925, 18×11 cm, 4 p.

E. Duplessy et Dr A. Marchand. **Le Catéchisme vécu à Lourdes**. Lectures pour chaque jour du mois de Marie et du mois du Saint Rosaire. Paris, Téqui, 1925, 18×11 cm, VIII-264 p Prix : 7 fr.

L. Choupin, s. i. **De la vocation à l'état religieux**, extrait du livre **Nature et obligations de l'Etat religieux**. Paris, Beauchesne, 1925, 18×11 cm, 64 p. Prix : 3 fr.

Conseils aux jeunes personnes qui ont à décider l'importante affaire de leur vocation. A recommander.

R. P. Marie-Amand de Saint-Joseph. Panégyrique de la B. Thérèse de l'Enfant Jésus. Paris, Téqui, 1925, 18×11 cm, 37 p. Prix : 1 fr. 50.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Fixité et variations dans l'Église

Aucun catholique ne saurait s'étonner qu'il y ait dans l'Église plusieurs manières de célébrer la sainte messe. Comme le latin, le grec et le syriaque, certains idiomes slaves y sont admis en certaines contrées ; mais un catholique ne parlera point pour cela d'arbitraire ou de caprice, parce qu'il voit interdire ailleurs d'y substituer au latin l'une ou l'autre de nos langues modernes.

Il sait la résistance opposée jadis aux Hussites et aux protestants, qui prétendaient nécessaire la communion sous les deux espèces ; mais, le dogme nié par eux mis hors de cause, il comprend que l'on proclame loisible à tout fidèle qui en a la dévotion, de communier dans n'importe quel rite et donc, à l'occasion, sous les deux espèces.

Quelque étrange que le fait lui paraisse, s'il n'a jamais connu que le clergé latin, il ne se scandalisera néanmoins pas de rencontrer en Orient, ou même déjà dans certaines régions de l'Europe centrale, des prêtres catholiques pères de famille ou des séminaristes se préoccupant, pour pouvoir recevoir le sous-diaconat, de contracter d'abord un mariage convenablement assorti.

Il sait ou doit savoir que la confirmation, pour n'être administrée dans l'Église latine que par l'évêque ou par un prêtre muni à cet effet de pouvoirs très spéciaux, l'est cependant régulièrement, dans les rites même catholiques de l'Orient, par tout prêtre qui baptise. Peut-être lui a-t-il fallu attendre lui-même ses 10 ou 12 ans pour être autorisé à recevoir ce sacrement : ailleurs, il y eût été admis dès l'âge de 6 ou 7 ans ou même il l'eût reçu dès le moment de son baptême. L'onction du saint chrême, que lui fit alors le prêtre, et dont il a appris depuis le caractère purement rituel dans le rite latin, aurait eu pour lui la valeur propre du sacrement, s'il eût appartenu personnellement au rite grec uni et qu'il eût été baptisé en Orient par un prêtre du même rite.

Toutes ces diversités, et d'autres, qui s'y pourraient ajouter, un catholique les concilie sans peine avec l'unité de foi propre à son Église. Plus cette Église était appelée à s'établir chez des peuples divers, plus il s'explique qu'elle ait reçu de son fondateur, en même temps qu'un vigoureux principe d'unité, la souplesse indispensable pour se faire toute à tous. Chez elle, la diversité des usages et des rites contribue seulement à faire ressortir le miracle de son unité doctrinale et hiérarchique.

Aujourd'hui que tant de frontières s'abattent et que tant de nationalités se heurtent ou se compénètrent, les contacts qui en résultent entre catholiques de tout pays avec des catholiques de toute langue et de tout rite rendent indispensable, jusque dans l'enseignement le plus ordinaire, cette distinction du fixe et du variable, du commun et du particulier, de l'essentiel et de l'accessoire, du droit divin et du droit ecclésiastique. Elle ne saurait pas elle-même amoindrir l'estime d'une liturgie ou d'une discipline quelconque ; encore moins légitimerait-elle pour personne la prétention d'en poursuivre soi-même la modification ou l'abrogation. Mais bien des étonnements ou même des scandales seront ainsi évités et les variations surtout, qui s'observent dans l'Église au cours des âges, risqueront moins de troubler la foi à la perpétuelle immutabilité de son dogme.

I

La divinité dans l'Église n'apparaît pas moindre en effet le long du temps qu'à travers l'espace, et il serait fâcheux de laisser entendre ou de faire croire à personne que tout en elle a reçu dès l'abord ou doit conserver à jamais sa forme actuelle.

La plupart, au contraire, de ses institutions ont subi, au cours des siècles, des transformations très profondes et, jusque dans la doctrine la plus fermement établie désormais,

il est de multiples détails qui, pour atteindre à la certitude dont ils sont l'objet actuellement, ont eu à traverser de longues périodes de discussions et d'hésitations.

Un fait pareil ne saurait échapper à aucun esprit tant soit peu attentif à l'histoire. Il serait donc de nature à provoquer chez le croyant le plus douloureux et le plus dangereux des conflits de pensée, si on ne l'avait pas habitué à discerner jusque dans le présent le principe de l'unité catholique et la manifestation concrète de cette unité.

Mais c'est surtout dans l'œuvre du rapprochement des Églises que la méconnaissance ou une fausse interprétation de ce fait risquerait de soulever les difficultés les plus graves.

Assurément catholicité dit uniformité et perpétuelle immutabilité. Incontestablement l'une et l'autre sont des propriétés essentielles de la société instituée par le Christ. Mais l'une et l'autre comportent des degrés, et, dans toute discussion sur la conformité d'une Église avec le plan du divin fondateur, la question préalable est donc inévitablement du degré minimum d'uniformité et d'immutabilité qui y est absolument requis. Les Églises dissidentes ne l'ont-elles point abaissé? L'Église romaine ne l'a-t-elle point relevé?

Celle-ci l'avoue, la hiérarchie présente aujourd'hui chez elle une précision et une rigueur d'unité qui ne s'y vit pas toujours au même degré. Des dogmes y ont été définis et restent donc à jamais acquis, que les Pères soupçonnèrent à peine, et dont elle-même admit longtemps que l'on discutât en toute liberté. Progrès sans doute que tout cela; progrès louable : personne ne le conteste; on admire plutôt et l'on se réjouit qu'il ait été possible de rapprocher à ce point des millions de fidèles de l'idéal d'unité proposé par le Christ à ses disciples. Mais, cet idéal, le Christ l'a-t-il rendu obligatoire? Chacun est-il tenu d'en poursuivre également dès ce monde la réalisation parfaite? Les résultats obtenus par ceux qui, durant des siècles, ont fait de cette perfection l'objet

constant de leurs efforts, de quel droit, en vertu de quel principe prétend-on les intégrer à l'unité requise et absolument et pour tous par le Christ lui-même?

Et, une fois de plus, on se heurte ainsi au problème de l'évolution dans l'Église.

Qu'il s'agisse du principe de l'unité hiérarchique et doctrinale, de l'accroissement des articles de foi, de la doctrine à tenir et de la conduite à observer en matière de sacrements, historiens simplement curieux des institutions chrétiennes et théologiens appliqués à établir la légitimité de leurs Églises se trouvent fatalement amenés à confronter le présent et le passé, pour discerner ce qui dans le perpétuel mouvement de la vie doit être reconnu comme immuable et comme s'imposant à ce titre à quiconque veut rester dans la pensée du Christ.

Leur travail est des plus délicats à entreprendre et il ne saurait aboutir qu'au prix d'une constante défiance des tendances subjectives propres aux diverses catégories de chercheurs. Et qui donc parmi eux se croirait assez sage ou assez informé de la pleine pensée du Christ pour déterminer *à priori* le degré de rigidité, qu'il a dû imposer aux divers éléments de son Église, ou l'amplitude des variations, qu'il lui a plu d'y autoriser? Cette Église seule possède et a dû toujours posséder dans l'assistance du Saint-Esprit le principe d'une infaillible fidélité aux volontés absolues de son fondateur. D'elle seule par conséquent, pour autant qu'on la connaît, on peut et l'on doit tenir pour certain *a priori* que, malgré ses tâtonnements passagers, elle n'a jamais dévié de la direction imposée par le Christ à tous ceux qui veulent marcher après lui. S'il lui est arrivé de réserver le jeu de ses organes ; si elle a laissé s'introduire des changements matériels dans les rites indispensables à l'efficacité de certains de ses sacrements ; si, en développant et en précisant peu à peu les énoncés de sa foi, elle a mis fin un jour à des discussions peut-être séculaires, c'est qu'elle en avait le droit et le pouvoir.

La question à se poser n'est donc pas ici d'abord de la possibilité ou de la légitimité, du pourquoi ou du comment. Elle est avant tout du fait lui-même, et c'est pourquoi, dans ces recherches, la parole est en premier lieu à l'histoire. Prétendre faire échec à ses conclusions parce qu'on ne conçoit pas comment ont pu se produire dans l'Église ces oscillations de pensée, ces variations de régime ou ces transformations de rites, c'est ériger en principe absolu et en règle de foi ce qui n'est peut-être qu'une interprétation géométrique de la notion de société ou qu'une conclusion tirée précipitamment d'un mode d'agir actuel pour être projetée sur les modes d'agir du passé.

Dans tout ce qui touche à l'exercice de la primauté pontificale et à la constitution ou à l'administration des sacrements, ce sont là des principes de méthode et de sagesse à conserver toujours présents à l'esprit. Les formules dogmatiques n'ont été élaborées ici que tardivement. Longtemps le contenu ne s'en est transmis et manifesté que dans les actes de la vie quotidienne. Parce qu'il s'en est dégagé peu à peu pour revêtir la forme où désormais il s'exprime et s'impose à la foi, ce n'est donc pas une raison de lui attribuer sur les conceptions d'un autre âge l'influence qu'il ne doit qu'à ses précisions dernières d'exercer sur les nôtres.

Nous concluons, nous devons conclure des paroles, par lesquelles le Christ a institué le sacrement de pénitence, qu'il l'a rendu indispensable pour tous les péchés mortels commis après le baptême. Il ne suit pas de là que cette conclusion ait toujours apparu aux regards des fidèles ou même des docteurs ; tout en reconnaissant la nécessité de ce recours au prêtre, les plus savants dans l'Église n'en ont pendant des siècles que péniblement trouvé la preuve ailleurs.

Ces paroles mêmes de l'institution de la pénitence, on les rencontre, chez les Pères, invoquées surtout à propos du baptême.

L'effet du sacrement, enseigne le Concile de Trente, est dû surtout à l'absolution sacerdotale : à étudier l'histoire des premiers siècles, on serait plutôt porté à l'attribuer à l'expiation du pénitent.

Sur la confession orale et détaillée, la prédication des premiers siècles fait avec la nôtre un contraste plus impressionnant encore peut-être : la difficulté qu'il peut y avoir à se l'expliquer n'autorise assurément pas à le contester. Tel quel, il n'enlève cependant rien de sa valeur au dogme défini à Trente de la nécessité absolue de la confession ; il oblige seulement à rechercher s'il n'a pas fallu la persistante intervention de l'Église pour arriver à faire saisir le sens plein et la portée dernière de la parole et de l'institution du Christ (1).

II

Il en va de même pour plusieurs autres sacrements. Là, c'est dans la détermination même de leurs rites matériels que l'action de l'Église paraît s'être exercée. Tel geste, qui, primitivement, en était le seul élément essentiel, semble, à une certaine époque, n'y avoir plus conservé, à ses yeux, qu'une valeur purement rituelle, l'efficacité proprement sacramentelle se trouvant ainsi rattachée à un rite primitivement secondaire ou même tardivement introduit. Il y a longtemps que les théologiens admettaient tout au moins comme probable la possibilité d'interversions de ce genre. Le fait en apparaît aujourd'hui à peu près indiscutable. On ne continue guère à le nier en certains milieux que faute de pouvoir s'en expliquer la genèse : pareils changements paraissent inconcevables. Et, en effet, comme pour toutes les évolutions vitales, d'ordre intellectuel ou moral tout au moins, le processus en est difficile à suivre et la trajectoire impossible à retracer exactement.

(1) Pour tous ces problèmes concernant l'évolution du sacrement de pénitence, on nous permettra de renvoyer à notre *De poenitentia tractatus dogmatico-historicus* (Voir *N. R. Th.*, t. 51, juin 1924, p. 357).

Mais l'analogie, en ces matières, a bien aussi sa valeur.

Or, un fait vient d'être mis en lumière, qui me paraît, à ce point de vue, d'un singulier pouvoir de persuasion. On y saisit sur le vif la liberté d'opinion et d'interprétation qui, à un moment donné, a pu s'exercer dans l'Église sur des questions définitivement tranchées par la suite. En permettant de constater ainsi les mouvements et les variations de pensée, qui ont pu s'y produire, dans les milieux les plus considérables, à l'endroit du sacrement, dont les éléments et les conditions ont été le plus nettement déterminés par le Christ lui-même, il aide tout au moins à comprendre que des courants de même nature aient pu y prévaloir à l'endroit de ceux pour lesquels cette spécification dernière avait été laissée à son initiative.

C'est à M. l'abbé Andrieu, professeur à l'Université de Strasbourg, que nous sommes redevables de cette mise au point d'un fait si suggestif.

En reprenant, pour les préciser et les compléter, les travaux de Mabillon sur les *Ordines Romani*, qui nous ont conservé la liturgie du moyen âge, il a rencontré le problème de ce qu'on a appelé « la consécration par contact ». Pour l'éclaircir, il s'est appliqué à l'étudier dans l'histoire et dans la tradition liturgique. Travail d'érudition minutieuse. Mais l'enquête a été poussée méthodiquement. Elle s'est étendue à de très nombreux documents que ni Mabillon ni personne n'avait utilisés jusqu'ici. Plus de 450 manuscrits, entre autres, en ont fait l'objet. L'ouvrage, où en ont été consignées les conclusions, a été salué par un spécialiste en la matière comme « le signe le plus éclatant qu'il connaisse du renouveau des études liturgiques (1) ». Le titre en indique l'objet propre et direct : *Immixtio et consecratio : la consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*. Mais l'intérêt

(1) Dom Wilmart, dans *Revue bénédictine*, janvier 1925, p. 75.

en déborde beaucoup la question particulière ainsi annoncée. La mise en œuvre des documents permet à n'importe quel lecteur de suivre la marche de l'enquête poursuivie. Il en est peu, je pense, à qui il ne réserve des révélations ou des surprises sur la manière dont se distribua longtemps la communion sous les deux espèces, non seulement aux messes ordinaires, mais aussi en viatique ou même le vendredi saint.

Le point de départ de l'ouvrage est l'immixtion dans le calice d'un fragment de l'hostie déjà consacrée. Elle a sa place tous les jours à la messe, immédiatement après la *fractio*. Mais on y procède également le vendredi saint, à l'office dit des *Présanctifiés*. Ce jour-là, le calice, dans lequel est déposé le fragment consacré, ne contient que du vin ordinaire, ainsi en est-il du moins depuis qu'a prévalu l'usage de ne plus conserver de la messe de la veille que les espèces du pain.

Or, à une époque tout au moins, et dans les milieux les plus autorisés de l'Église, l'opinion a été que par suite de l'immixtion et en vertu même du contact de l'hostie consacrée, ce vin était consacré lui aussi et changé au sang du Christ.

C'est la pensée qui s'exprima dans la formule d'un célèbre liturgiste du IXe siècle, Amalaire de Metz : « *Sanctificatum vinum non consecratum per sanctificatum panem* ». Jusqu'au XIIe siècle, où la fermeté de l'enseignement théologique donné dans les écoles la rendit suspecte et la fit interpréter au sens d'une sanctification purement rituelle et non sacramentelle, cette expression fut entendue dans son sens le plus fort et parut énoncer un fait incontesté. Les ennemis d'Amalaire, malgré leur acharnement à dénoncer et à combattre certains autres points de sa doctrine, ne prirent pas ombrage de celui-ci. Les livres liturgiques firent passer son explication dans leurs rubriques. Elle fut acceptée sans contestation par les écrivains du XIe siècle. Les maîtres de la scolastique eurent à la discuter. Au XVIe siècle, Baronius ne craignit pas de la

justifier : selon lui, toute l'antiquité chrétienne aurait cru à la transsubstantiation du vin par l'immixtion de l'hostie consacrée. Bossuet s'y heurta dans ses discussions avec les protestants sur la communion sous les deux espèces. Longtemps les théologiens s'en occupèrent. Aujourd'hui la question est classée : les traités de l'Eucharistie ne la signalent même pas à titre de curiosité archéologique ; il est vrai que l'histoire du dogme y occupe en général moins de place que l'élaboration des théories ou la justification des systèmes : c'est encore une évolution dans la conception de la théologie...

Le fait reste cependant de l'universelle diffusion dans l'Église de l'opinion d'Amalaire. M. Andrieu le met hors de doute. Il se lit dans une multitude de missels et de livres liturgiques, qui ont été pendant des siècles d'usage courant dans toutes les Églises d'Occident, à Rome comme ailleurs. Et la « sanctification » du vin y est bien entendue d'une véritable consécration par le pain dejà « sanctifié ». La comparaison des textes ne permet pas de le contester pour Amalaire et pour le plus grand nombre tout au moins de ceux qui lui ont d'abord emprunté sa formule : on s'expliquait ainsi l'usage, traditionnel depuis l'importation à Rome de l'office des Présanctifiés, de communier le vendredi saint, comme les autres jours, sous les deux espèces. Jusque dans les missels transcrits à une époque où l'opinion d'Amalaire est universellement rejetée par les maîtres en théologie, ce sens primitif de sa formule se retrouve formellement indiqué : c'est bien sous les espèces du vin que l'on participe au sang du Christ le vendredi saint. Le contact de l'hostie l'y a rendu présent : « *Ex impositione eucharistiae, creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi* », porte en toutes lettres un missel de Rouen du XIVe siècle (1).

(1) Jusque chez les auteurs qui se prononcèrent d'abord le plus fermement contre la théorie de la consécration par contact, la possibilité s'en trouve encore implicitement admise. M. Andrieu le montre (p. 54-55) pour

Le fait de la consécration par contact n'est d'ailleurs pas restreint à l'office des Présanctifiés. Il est admis également pour le cas de l'administration du saint viatique sous les deux espèces. Or ce cas est fréquent aux premiers siècles du moyen âge. Sans prétendre que la communion en viatique sous une seule espèce n'ait jamais été pratiquée à cette époque, M. Andrieu établit par les récits des hagiographes et par les textes canoniques ou liturgiques qu'on la concevait normalement comme administrée sous les deux espèces. La difficulté était cependant de tenir en réserve le précieux sang. Il arriva donc que, comme on avait renoncé à garder du vin consacré pour l'office des Présanctifiés, on y renonça également pour le saint viatique. Force fut dès lors de pourvoir à un autre moyen de s'en *procurer*. On recourut donc parfois à l'intinction préalable de l'hostie dans le précieux sang. C'est, au mode près de procéder, la pratique suivie aujourd'hui encore dans les Églises orthodoxes (1). Dans l'Église latine, elle ne fut

saint Bernard et le pape Innocent III. Dans le cas où le prêtre s'apercevrait au moment de communier que le calice, qui a servi à la consécration, ne contenait que de l'eau, ils n'excluent pas que, pour compléter le sacrifice, il suffise de verser du vin dans le calice et d'y faire, comme le vendredi saint, l'immixtion d'un fragment de l'hostie. Guillaume Durand, dans ses *Institutiones*, fait encore de même à la fin du XIII[e] siècle. Il donne le choix, dans ce cas, entre répéter les paroles de la consécration ou procéder à l'immixtion : « Tunc vinum in calice ponat et... verba consecrationis sanguinis repetat... *vel, vino apposito in calice, panem consecratum immittat in calice, sicque absque alia repetitione sumat sacrificium, sicut fit in Parasceve.* » (*Institutions et Constitutions de* Guill. Durand *le Spéculateur*, publiées par Berthelé et Valmary, Montpellier, 1909 : *Instructiones : De Sacram. eucharistiae*, p. 43-44).

(1) « Le jeudi saint, le prêtre consacre une assez grande quantité de pain, qui suffira pour toute l'année à la communion des mourants. Ce pain est aspergé de précieux sang et divisé en menues parcelles, qu'on fait aussitôt dessécher sur un brasier ardent, jusqu'à complète évaporation de toute substance humide. Il est alors en état de se conserver indéfiniment ». Lorsqu'il est appelé près d'un malade, « le prêtre emporte avec lui une parcelle de ce pain desséché et une burette de vin ordinaire. Après les

jamais très répandue. Interdite à plusieurs reprises pour la communion ordinaire, elle fut tolérée ou même recommandée pour la communion des malades. Mais alors, on s'en tint de préférence à l'immixtion dans du vin ordinaire : comme à l'office des Présanctifiés, le contact de l'hostie suffisait à le consacrer.

Telle est du moins la croyance qui se manifeste dans un groupe de documents liturgiques transcrits au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles, et auxquels leur origine même donne une importance particulière. Ils ont pour source commune un Pontifical romain, rédigé d'après un *Ordinarium* plus ancien au début du XIII^e^ siècle, et longtemps en service à Rome ou même plus tard à Avignon. Or, on y lit en propres termes que le corps du Christ plongé dans le vin a pour effet de le changer en son sang : « *Vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum* ». L'hostie ainsi détrempée donnée aux malades leur permet de communier en même temps sous les deux espèces.

III

Il n'y a sans doute pas à s'exagérer la signification de documents comme ceux qui viennent d'être cités. On aurait tort d'y voir des exposés authentiques de la foi de l'Église. Cérémoniaires, scribes et rubricistes ne songent pas à faire œuvre doctrinale. Il leur arrive de transcrire des formules

prières préparatoires, il place la parcelle sur une cuiller, verse sur elle un peu de vin et donne le tout au malade, en déclarant, selon la formule ordinaire, que le communiant reçoit le corps et le sang du Sauveur ». Ce que les théologiens orthodoxes actuels expliquent, sans faire appel à la doctrine de la concomitance ni à la théorie de la consécration par contact, en supposant que le vin consacré reçu par le malade « est celui dont on a humecté, le jeudi saint, les pains réservés. Il n'a pas cessé de demeurer présent, malgré la dessication des parcelles, ainsi que le montre la persistance de la coloration rouge ou rosée qu'il a donnée au pain consacré » (*Op. cit.*, p. 212-213. M. Andrieu doute cependant que telle ait été l'interprétation primitive de cet usage).

qu'ils ne comprennent plus ou qu'ils n'entendent plus dans leur sens primitif. Aussi M. Andrieu s'est-il constamment appliqué à réduire leur témoignage au minimum de sa valeur. En face d'eux il a dressé la liste des missels qui ne font pas d'allusion à la théorie d'Amalaire ou même y contredisent. Ceux qui la transmettent cependant expriment tout au moins la pensée de ceux qui ont d'abord rédigé leurs rubriques. Les copistes eux-mêmes, quand une fois s'est imposée la doctrine excluant toute consécration par contact, éprouvent tôt ou tard le besoin de supprimer ou d'interpréter les formules où ils la trouvent exprimée. Mais il est remarquable que les missels, où se note soit l'omission, soit la rectification de la formule « *sanctificatum vinum non consecratum per panem sanctificatum* », ne datent jamais que du XII^e^ siècle et proviennent surtout d'Églises sur lesquelles a plus efficacement rayonné l'enseignement des écoles parisiennes. On peut donc voir là plutôt comme une contrépreuve confirmant la constatation faite ailleurs du crédit dont jouit longtemps, dans l'Église d'Occident, la théorie de la consécration par contact.

Celui dont elle jouit en Orient ne fut pas moindre. « Il demeure certain », conclut le chapitre de M. Andrieu sur la liturgie byzantine, « que l'Église de Constantinople a pendant assez longtemps admis que le vin de la messe des Présanctifiés (1) était changé au sang du Christ par le seul contact du pain consacré. Il est certain aussi que la théologie orthodoxe, malgré les progrès qu'elle a su réaliser, n'a pas réagi avec autant d'efficacité que la théologie occidentale contre les pratiques liturgiques qui pouvaient maintenir dans les esprits un reste de croyance à la consécration par contact ».

(1) On sait que cette forme de messe occupe aujourd'hui encore une très large place dans la liturgie byzantine. Elle est la messe normale des jours de carême, à l'exception du samedi, du dimanche et de la fête de l'Annonciation. C'est d'Orient que l'office des Présanctifiés vint à Rome et de Rome s'introduisit peu à peu dans les Églises qui acceptèrent sa liturgie.

La même croyance se manifeste plus encore dans les anciennes liturgies de Syrie et de Chaldée. Elle y apparaît en particulier dans ce qu'elles appellent la « *consignation du calice* ». Pour distribuer la communion en dehors de la messe, « on s'accoutume à bénir un calice de vin ordinaire, en le « consignant », c'est-à-dire en traçant sur lui le signe de la croix avec une parcelle d'hostie, que l'on laissait ensuite tomber dans le vase sacré ». Ainsi s'assurait-on de communier sous les deux espèces. En dehors de toute influence d'Amalaire c'était, avant la lettre, l'application de sa théorie.

Celle-ci d'ailleurs aurait pu trouver aussi une justification anticipée dans le fait autrement général et traditionnel, que le mélange de quelques gouttes du précieux sang fût considéré comme suffisant à opérer la consécration du vin ordinaire.

Telle est, en effet, la conception que paraît impliquer l'usage, longtemps en vigueur à Rome et dans d'autres Églises de l'Orient et de l'Occident, de ne présenter à la consécration directe du prêtre pendant la messe que le calice contenant le vin destiné à le communier lui-même. Pour les fidèles on tenait prêtes d'autres coupes remplies de vin ordinaire. Au moment de la communion, le célébrant les « sanctifiait » en y versant quelques gouttes du précieux sang. Or, il est incontestable que le vin distribué alors aux fidèles était considéré comme n'ayant pas été consacré avant l'infusion du calice du prêtre et comme assurant néanmoins, en vertu de cette infusion, une très réelle participation au sang du Christ.

Ici encore, le progrès des études théologiques amena peu à peu une évolution dans la pratique et dans la théorie. A partir du XII^e^ siècle, la communion sous les deux espèces ne se maintient guère que dans la liturgie des ordres religieux. Mais là, les frères laïques continuent à la recevoir suivant une coutume inspirée de la croyance à la consécration par simple contact. Ils participent directement au calice du célébrant. A mesure que le contenu en diminue, le sous-diacre l'additionne

de vin ordinaire : ainsi le prescrivent les *Consuetudines* de S. Bénigne de Dijon, le *Usus ordinis Cisterciensis*, l'ordinaire des Augustins à S. Victor et à S. Germain de Paris, *l'Ordo Ecclesiae Lateranensis* rédigé par le prieur Bernard, des chanoines réguliers de cette église, qui devint cardinal en 1445. Tous ces documents, par les détails qu'ils donnent, prouvent à l'évidence que, malgré cette addition plusieurs fois renouvelée de vin ordinaire, c'est bien toujours le sang du Christ qu'on entendait distribuer.

Cependant cette coutume elle-même devait se modifier à mesure que se précisait et s'imposait définitivement la vraie doctrine de la consécration eucharistique. Elle ne se survécut que dans certaines églises et à l'occasion de certaines messes exceptionnelles, comme aujourd'hui encore, celle de l'ordination. Encore en fit-on disparaître la participation au calice du célébrant et toute trace de contact ou de mélange du vin distribué aux communiants avec le vin consacré.

L'usage ainsi adapté aux conclusions d'une théologie plus sûre d'elle-même ne saurait donc servir de règle pour l'interprétation à donner de l'usage antérieur. Le sens de celui-ci s'exprime trop clairement dans les textes ; il concorde trop exactement avec tout un ensemble de pratiques eucharistiques longtemps admises pour se laisser confondre avec celui qui résulte uniquement d'une doctrine plus clairement perçue.

Manifestement, il y a donc eu ici évolution et progrès. Un redressement s'est produit. On a mesuré plus exactement la portée de certains détails liturgiques ; on a mieux saisi où s'arrêtaient les conséquences de la consécration opérée par les paroles proprement sacramentelles. Un courant d'idées, qui avait pu longtemps se dérouler librement dans l'Église, a fini par s'y révéler inconciliable avec l'institution formelle du Christ. On l'a refoulé, ou plutôt il s'est résorbé de lui-même en se fondant dans le courant général de la doctrine eucharistique. Sans avoir à faire acte d'autorité, par la seule

influence de ses docteurs, l'Église a pratiquement exclu une interprétation de sa conduite, dont le danger ne s'était point d'abord manifesté.

Le fait n'a pas de quoi offusquer ou étonner. Il prouve seulement que, comme il est des vérités révélées, dont le contenu et les conséquences ne se découvrent que progressivement, certaines institutions aussi ne livrent qu'à l'usage leur sens absolu et complet. P. GALTIER, S. I.

Une Œuvre.

La correspondance de Saint Pierre Casniius [1]

Le 21 mai 1925, fête de l'Ascension de Notre-Seigneur, le bienheureux Pierre Canisius, de la Compagnie de Jésus, a été solennellement mis au nombre des saints de l'Église catholique par Sa Sainteté Pie XI avec le titre d'honneur spécial de Docteur de l'Église. Cette consécration, la plus haute possible ici-bas, de la science et de la vertu d'un des plus authentiques fils de saint Ignace, mérite, à coup sûr, de réjouir la Catholicité tout entière. Nos pays du Nord, cependant, si je ne me trompe, l'accueilleront avec une allégresse et une fierté particulières; ils ont vu naître, ils ont formé ou contribué à former le second apôtre de la Germanie; ils se glorifient d'avoir, plus que d'autres, bénéficié des fruits si heureusement durables de son zèle. Si Canisius est désormais, plus que par le passé, une gloire de l'Église universelle, par ses origines cependant, par les centres de culture qu'il fréquenta, par la portion même de la vigne évangélique que Dieu lui donna à

(1) *B. Petri Canisii S. I. Epistulae et Acta*, ed, Otto BRAUNSBERGER, S. I, Friburgi Brisgoviae, Herder. t. VII, 1922; t. VIII, 1923. Prix : relié Marks 44 et 50.

purger de l'ivraie hérétique, il n'en appartient pas moins, et pour ainsi dire exclusivement, à notre Septentrion. La Gueldre le vit naître et, lorsqu'il y naquit, la Gueldre était un duché indépendant (1) sous Charles d'Egmont son huitième duc, un vrai prince catholique qui combattit avec une égale bravoure les projets ambitieux de Charles-Quint et les progrès de la réforme; dans ce duché, Nimègue et le district de la ville de Gelre relevaient de l'archidiocèse de Cologne; c'est l'université de cette ville et, pendant quelque temps, celle de Louvain qui auront l'insigne honneur de compter le jeune Canisius parmi la fleur de leurs étudiants; c'est la Bavière, le Tyrol, l'Alsace, tous les pays Alamans, c'est l'Autriche, la Bohême, la Pologne qui seront tour à tour sillonnés par les courses de ce héraut infatigable de la vieille foi catholique (2).

On comprend dès lors que le 21 mai dernier, plus de

(1) Par sa naissance, Pierre Canisius n'est donc, à proprement parler, ni Hollandais, ni Allemand; par la race, il est certainement Germain (Nederlander). La Gueldre, le « *Betouw* » surtout, est la Batavie même. Au témoignage de Jules César, ce pays était anciennement occupé par les Ménapiens, les Sicambres, les Bataves (Betouwers, Betikers); ces derniers semblent avoir été fixés entre le Waal et le Rhin. — La langue maternelle de Canisius était le « *nederduitsch* » ou bas-allemand; il s'en sert dans une lettre à sa sœur Wendeline : *Ghi scrivet lieue Suijster, men sol'd woor u bidden, dat ghi des werlts strijke kust ontgaen* (I, 68). Pour un flamand, la traduction latine du P. B. sera sans doute superflue : *In litteris tuis, cara soror, petis, ut precationes pro te fiant, quo laqueos mundi effugere possis.* — Nous savons par le témoignage de Canisius lui-même qu'il eut à apprendre le haut-allemand, pour prêcher en Autriche. Celui-ci devint sa langue adoptive. Chose qui nous surprend aujourd'hui, le saint qui écrit parfaitement l'italien, ne semble pas avoir possédé suffisamment le français pour oser entendre en cette langue la confession d'une vieille femme que le Frère sacristain lui avait renseignée comme Italienne. Ayant constaté l'erreur du Frère, le saint renvoya la pénitente sans vouloir l'entendre (VIII, 903). Le fait est d'autant plus curieux qu'il arriva à Fribourg, où les deux langues étaient parlées et où leur voisinage créait même une sorte de « question linguistique ». — Dans notre article, le chiffre romain, suivi du chiffre arabe, renvoie, respectivement, au tome et à la page correspondants de l'ouvrage du P. Braunsberger.

(2) La foi de « nos chers ancêtres de sainte mémoire »; c'est l'expression

onze mille pèlerins soient accourus à Rome de la Hollande, de la Suisse, de l'Allemagne et jusque de la brumeuse Scandinavie, pour applaudir à la glorification d'un homme qui appartient à ces pays par tant de côtés dont les moindres, assurément, ne furent pas les préférences spontanées de son cœur et une vocation expresse à l'apostolat des Germains. N'est-ce pas Canisius qui obtint de saint Ignace les messes et les prières mensuelles que les membres de la Compagnie continuent toujours d'offrir à Dieu « *ad calamitates spirituales* », ainsi s'exprime le P. Polanco, « *Germaniae et aliarum regionum septentrionalium, sublevandas* » (I, 429)? On trouvera naturel aussi que ni un Belge, ni un Hollandais catholiques ne puissent lire, sans une émotion profonde, écrit de cette main-là, ce titre d'un livret de prières qui, dans la pensée de l'auteur, devait consoler les catholiques de la Germanie inférieure, en perpétuel péril d'apostasie par le fait de leur magistrat protestant : *Trostbuchle fur die verlassene Catholische in Niderland*... [VIII, 869]. Ce qui nous aurait paru, — qu'on nous permette ce candide aveu, — presqu'une injustice et, en tout cas, un désordre, c'est qu'au nombre des privilégiés, admis à contempler les honneurs rendus par le Siège Apostolique au continuateur de saint Boniface, ne se fût pas trouvé le P. Otto Braunsberger, S. J., l'écrivain qui, à la date du 1er juin 1917, pouvait se rendre à lui-même ce témoignage : « *depuis plus de trente ans*, je m'occupe de l'édition des lettres du B. Pierre Canisius et des documents qui sont de nature à nous éclairer sur les diverses formes de son activité » (1). Cette formule dont la modestie suffirait à trahir l'historien respectueux du fait et préoccupé de l'expri-

touchante qu'emploie le saint dans une lettre écrite à ses frères Gérard et Othon : « *Van hunne lieve godzaelige voorouders* » (VI, 422).

(1) *Leven van den zaligen Petrus Canisius* met toestemming van den schrijver O. Braunsberger, s. j., uit 't duitsch vertaald door A. Hulsebosch, s. j. Bussum, P. Brand. s. d. Préface de l'auteur. — *Petrus Canisius. Ein Lebensbild*, von Otto Braunsberger. Freiburg-i-B., Herder.

mer simplement, ne suggère qu'une idée absolument insuffisante des proportions réelles d'une œuvre devant laquelle tous les critiques, par un ressouvenir spontané d'un vers célèbre, ont eu recours au qualificatif de monument. *Exegi monumentum!* Nul terme ne paraît mieux approprié pour qualifier les huit grands in-octavos, de huit à neuf cents pages en moyenne, qui tous portent au dos la mention fraternellement uniforme : *Canisii epistulae et acta. Ed. O. Braunsberger.* Un monument! le mot exprime à la fois les dimensions de l'œuvre et l'étonnement admiratif qui s'empare par degrés du lecteur qui peut s'y aventurer pour un voyage de découvertes. Qu'admirera-t-il le plus? la méthode rigoureusement scientifique suivie par l'éditeur, l'immensité du champ, un champ très divers, très accidenté même, qu'il lui fallut explorer, l'inlassable patience, la sagacité, le flair du chercheur, sa documentation imposante sur tout ce qui, de près ou de loin, touche à son sujet, ses notes si sûres qui faisant appel à l'érudition la plus variée, finissent toujours par éclaircir le sens d'un terme inconnu, par identifier avec la sûreté d'un détective, les personnages les plus vaguement désignés...? Tout cela mérite, nous prend même, comme malgré nous, notre approbation la plus enthousiaste; reconnaissons-le; ce n'est pas sans raison que Kant indiquait la constance et la ténacité comme des traits spéciaux du génie allemand; la « *deutsche Stetigkeit* » est autre chose qu'une de ces formules flatteuses, par lesquelles l'amour-propre des nations se console d'un échec ou d'une infériorité vis-à-vis de l'étranger... Et cependant ce qu'on admirera surtout dans le P. Braunsberger, d'une admiration où se mêlera peut-être un peu d'envie, ce ne sera pas précisément cette constance, dont les Allemands après tout n'ont pas le monopole, non, ce sera l'unité de sa belle vie de savant, de son admirable carrière d'historien tout entière consacrée à une seule tâche que, par une exceptionnelle bonne fortune, il pourra vraisemblablement achever

lui-même. Etre le Bollandiste d'un seul saint, lorsque ce saint a la taille d'un Canisius, d'un saint qui pour l'œuvre glorieuse de la restauration catholique au XVIe siècle a donné le branle à toutes les puissances de son temps, puissances régnantes, puissances pensantes, puissances écrivantes et controversantes, certes, ce n'est pas un sort à dédaigner et, au besoin, les huit volumes de ce Bollandiste solitaire seraient là pour nous apprendre par le fait, quel profit la science historique, politique, religieuse, littéraire, bibliographique même, du XVIe siècle avaient à tirer d'une œuvre qui à première vue se présente avec tous les caractères d'une « spécialité ». J'emprunte au P. Duhr, le savant historiographe de la Compagnie de Jésus en Allemagne, quelques détails, aussi intéressants que peu connus, sur une entreprise dont l'intérêt et l'utilité débordent très largement le pays auquel nous la devons.

Pourquoi charger l'Allemagne du soin d'éditer les « Canisiana », se demandera sans doute le lecteur Belge? Nos voisins du Nord manqueraient-ils donc de savoir ou de patriotisme au point d'abandonner bénévolement à l'étranger le soin de faire connaître un de leurs plus illustres concitoyens?

En aucune façon. Il y a en Hollande des érudits qui ont scruté avec une curiosité ingénieuse, avec un amour diligent, puisant à la plus pure veine patriotique, les origines et les attaches Canisiennes : les PP. Van Meurs et Allard de regrettée mémoire, le P. L. Van Miert dont vous ne prendrez pas la science en défaut dès qu'il s'agit de « Peter Kanis » (1) l'illustre enfant de la « Broerstraet » à Nimègue. Seulement,

(1) Malgré le chien passant qui figure dans les armoiries de sa famille, le nom du nouveau saint n'a rien de commun avec le nom très répandu de : *De Hondt*. Son vrai nom est *Canes*, *Kanisz*, *Kanijs*, *Canisius*. Le saint lui-même signe : *Pe'r Kanys*, *Petrus Kanneos* (I, 70-71). Le P. Jean Buys, un compatriote du saint, dans une lettre au P. Mathieu Rader, écrivait le 3 janvier 1611 : « Petrus Canisius cognomentum accepit ex familia notissima Noviomagi. *Canis* non enim vocantur *Hundt*, sicut in Germania, sed, *Canis*, *die Canisen*, licet in insignibus suis habeant canem (VIII, 399-400) ».

ce Nimèguois que les protestants appellent volontiers le premier jésuite de nation allemande, qui eut pour vrai berceau spirituel « Cologne la sainte » où il vint étudier dès l'âge de quinze ans et vécut dix années entières et dix années de formation, ce Geldrois, dont la volonté expresse de saint Ignace fera le premier provincial de la Germanie supérieure est devenu, chose naturelle après tout, aussi allemand par les documents et par les archives qui le concernent qu'il le fut par le théâtre d'opération et par les conquêtes de son zèle. Rien que pour composer le septième volume de son immense répertoire, le P. Braunsberger a dû examiner deux cent vingt « codices » manuscrits, conservés dans quarante-huit bibliothèques ou dépôts d'archives, appartenant à plus de vingt-quatre villes différentes (1); or parmi celles-ci, sur les vingt nommément désignées, dix-neuf sont ou allemandes, ou suisses, ou autrichiennes. Ce Batave, comme le disait un de ses panégyristes, lors des fêtes de la béatification, s'est si bien donné aux pays allemands et à leurs intérêts religieux qu'il est en droit d'adresser aux catholiques allemands le mot si touchant de saint Paul aux Corinthiens : dans le Christ Jésus, je suis votre père (*Der Katholik*, 1865, 1re partie, p. 721). La reconnaissance, au moins autant que leur condition de détenteurs presque exclusifs des sources inédites, semblait donc indiquer les jésuites de langue allemande pour entreprendre une publication qui, en éclairant l'histoire religieuse de leur patrie au XVIe siècle, honorerait en même temps un des plus valeureux champions de l'idée catholique universelle.

Effectivement, vers le milieu du XVIIe siècle, des jésuites suisses avaient, paraît-il, préparé pour l'impression une centaine de lettres du saint dont une disposition de la Providence avait fait un des patrons de Fribourg et « un des patriarches

(1) Encore faut-il remarquer que le domicile de cent « *codices* » n'est désigné que par la mention géographiquement nulle de « *in variis Societatis Jesu domibus* ».

de la Suisse catholique » ; l'édition, on ne sait pour quelle raison, resta à l'état de projet ; heureusement, car la publication projetée était par trop mesquine ; elle ne représente pas la vingt-quatrième partie des lettres publiées ou analysées (1) jusqu'ici par le P. Braunsberger.

Le P. Joseph Boero, un des historiographes (2) italiens de Canisius et archiviste général de la Compagnie à Rome, vers les années 60 du siècle dernier, osa songer à une édition complète des lettres ; mais les travaux préparatoires du Concile du Vatican où il fut le théologien de Mgr J. B. Miège et, plus tard, la fonction d'Assistant d'Italie, à laquelle l'appela la confiance du R. P. Beckx, le détournèrent de poursuivre l'exécution de son dessein. Ce fut un suisse, originaire de Berisal, le P. Antoine-Marie Anderlédy, vingt-troisième général de la Compagnie, qui finit par charger officiellement la province allemande du soin de la publication.

Le P. Florian Riess qu'une belle vie de Canisius (3), composée à l'occasion des solennités de la béatification en 1864, avait révélé comme une conjonction particulièrement heureuse de l'histoire et de la philosophie de l'histoire dans le rôle de l'hagiographe reçut de ses supérieurs l'ordre de commencer une entreprise qui s'annonçait féconde en peines et risquait de river l'audacieux qui s'en chargerait, pour une suite de jours indéfinie, à un labeur sans terme prévu. Le P. Riess n'hésita pas ; il se mit courageusement à déblayer le vaste terrain. Hélas ! sa mort, survenue en 1882, ouvrit pré-

(1) La dernière lettre du tome VIII des « *Epistulæ* » porte le numéro 2420.

(2) *Vita del B. Pietro Canisio, d. C. d. G. detto l'apostolo della Germania,* descritta dal P. Giuseppe Boero, della medesima Compagnia, libri sei. Roma, Coi tipi della Civiltà Cattolica, 1864, 8° pp. 518. L'ouvrage fut traduit en allemand, dès l'année suivante.

(3) *Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu.* Aus den Quellen dargestellt von Florian Riess, Priester derselben Gesellschaft. Freiburg-in-B. 1865. — Le P. Riess fut un des fondateurs des « *Stimmen aus Maria-Laach* » ; c'est à lui que la célèbre revue doit son titre.

maturément la question de sa succession littéraire ; le P. Otto Braunsberger fut désigné pour la recueillir. Nul choix ne pouvait être plus heureux, comme il parut bientôt par la belle monographie qu'il publia en 1893 sur « l'origine et les premiers catéchismes du B. Pierre Canisius » (1). On peut dire que depuis cette date, l'activité littéraire du P. B., au service du bienheureux Canisius, n'a plus connu d'interruption ; elle a été couronnée d'un magnifique succès. Le P. B. n'a pas seulement fait œuvre de savant en ouvrant aux historiens la vaste correspondance du bienheureux, en majeure partie inédite, leur permettant ainsi de mesurer en pleine connaissance de cause l'élan vigoureux qu'il sut donner à l'œuvre de la contreréforme ; il a, de plus, tenu expressément à faire œuvre d'ascète, d'hagiographe bref, d'écrivain édifiant, en proposant à ses coreligionnaires, la foi vive, le zèle intrépide et l'obéissance si simple du bienheureux comme des tactiques à suivre, pour assurer à l'Église de nouveaux triomphes dans ses luttes avec l'adversaire d'aujourd'hui. Si le P. B. est un fier savant, ce n'est pas un savant fier. Il ne dédaignera pas, par exemple, de composer un petit guide pratique (2) à l'usage du pèlerin pieux qui veut visiter à Fribourg la chambre mortuaire et la tombe du saint, ni de cueillir, à l'occasion, dans un champ limitrophe de celui qu'il exploite si savamment, une gerbe de renseignements, capables de mieux éclairer ses compatriotes sur leurs rapports historiques avec la papauté. Ainsi naissent des compléments de la valeur de son *Pius V und die deutschen Katholiken*, Freiburg-i-B. 1912.

Mais, pour se faire une idée exacte de la remarquable

(1) *Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des seligen Petrus Canisius* aus d. Gesellschaft Jesu, geschichtlich dargelegt von Otto Braunsberger, s. j. Freiburg-i-B., Herder, 1893.

(2) *Canisius-Wallfahrt. Handbüchlein zum andächtigen Besuche des Sterbezimmers und des Grabes des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu.* Freiburg (Schweiz), 1896.

capacité de travail dont dispose le P. B., c'est aux *Epistulae et acta* qu'il faut s'adresser. Nous avons devant nous les deux derniers volumes (Tome VII et VIII) de cette œuvre capitale qui n'attend plus, pour être entièrement achevée, qu'un neuvième et dernier volume (1), consacré à des compléments; ils sont une mine inépuisable de renseignements de première main sur l'histoire ecclésiastique de l'Allemagne et de la Suisse au XVI^e^ siècle, sur l'histoire intérieure de la Compagnie de Jésus et sur maints points obscurs de la vie du saint lui-même. La fin du tome VII amène celui-ci à Fribourg en Suisse, où il devait passer les dix-sept dernières années de sa vie (1581-1597); le tome VIII montre qu'elles furent parmi les plus saintement fécondes d'une existence qui le fut prodigieusement pour la défense et la conservation de la foi et des mœurs catholiques. Pour un catholique, peu de lectures, à mon sens, sont aussi encourageantes que celle de ces documents froidement objectifs, papiers numérotés comme

(1) Ces deux tomes, VII et VIII, ont paru, le premier en 1922, le second en 1923. La guerre de 1914 rend compte du laps de temps considérable, — neuf années, — qui sépare les dates de publication des tomes VII et VI. Les dures conditions économiques d'après guerre obligèrent l'auteur à une parcimonie sévère dans la sélection des matériaux, amassés en vue de l'impression; maints détails nouveaux, intéressants même et qui eussent mérité d'être publiés, mais qui ne paraissaient pas indispensables pour l'intelligence des lettres, furent délibérément omis. Ces mêmes conditions expliquent également que l'auteur ait dû recourir à l'assistance financière de l'étranger, américaine pour le tome VII, américaine encore, hollandaise, suisse et espagnole pour le tome VIII, afin d'assurer la publication régulière et continue des *Epistulae et acta*. Le tome VII est dédié aux élèves et anciens élèves du collège du bienheureux Canisius, à Chicago, ainsi qu'aux membres de la Congrégation du même collège; leur libéralité a permis à l'auteur de triompher des difficultés d'ordre financier que rencontrait la publication de ce tome.

Après le plus féroce et le plus stupide des massacres, rien ne paraîtra plus beau que cette collaboration catholique internationale pour l'achèvement d'une des œuvres les plus utiles de la paix : la connaissance scientifique du passé religieux de l'Europe. A quand l'internationale pacifique des savants catholiques du monde entier?

des pièces de musée, mais où se dessinent à chaque instant avec le relief saisissant de la vie, avec les couleurs parfois violentes et brutales des passions humaines, des situations religieuses faites pour décourager l'espérance la plus robuste et, malgré cela, conjurées, amendées et souvent définitivement redressées par le zèle, perspicace, énergique, habile à s'assurer des secours, d'un seul homme, mais d'un homme saint, animé du feu de la charité et pour qui les peines à subir ne comptent plus, dès qu'elles le sont pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes.

Même et surtout après avoir lu le P. B., nous n'aurons pas l'impertinence de prétendre que le nouveau Docteur de l'Église a brisé *à lui seul* la vague d'assaut formidable qui à un moment donné, celui-là précisément où il entre en scène, menaça de submerger au profit de la pseudo-réforme ce qu'il restait en Allemagne de pays et de positions catholiques. Nous dirions volontiers : il a fait mieux, et, pour les pauvres unités que nous sommes au service de la cause catholique, quelque chose d'infiniment plus réconfortant; instrument providentiel de l'unité catholique, il a centralisé autour de sa personne toutes les forces demeurées fidèles à l'ancienne foi; il a fait converger leurs efforts pour la résistance; il a su les douer de la conscience de cette union dans la résistance même. S'il n'a pas créé le barrage à lui seul, il l'a fait élever, et la digue que ce Batave, suivant un art où l'Océan a rendu experts ses compatriotes, sut faire jeter, se montra si solide que le flot protestant, — des historiens protestants de la valeur de Maurenbrecher en conviennent, — fut contenu, retomba et commença de refluer. Ainsi, de ces documents qui semblent ne garder qu'un passé mort à jamais, se dégage la plus vivante et la plus actuelle des leçons, leçon d'action et de politique religieuses : qu'on nous donne des chefs, que ces chefs soient fidèlement obéis et dans les « luttes présentes de l'Église », dont l'enjeu ne fait que grandir sans cesse, nous serons vic-

torieux encore. A une condition toutefois. C'est que, restant unis, nous ne dédaignions aucune des armes dont l'usage loyal est permis, que nous n'en méprisions aucune de celles que le progrès, lequel n'échappe pas aux conduites providentielles, vient mettre à notre disposition. Canisius prêche et il prêche vigoureusement; son zèle est véhément jusque dans l'expression, mais on le sent toujours bienveillant; il s'en prend à l'hérésie, le « *novus mundus* » (die newe gaister), comme il appelle les réformateurs, mais il dénonce avec non moins de hardiesse, les vices et les abus qui dévorent le bon peuple catholique comme une bouchée de pain; il tonne contre le luxe dans les habits, contre les excès dans le boire et dans le manger, contre l'usure, contre les superstitions de toute nature (1); il prêche mais il écrit presque autant qu'il prêche; il écrit au pape, aux cardinaux, aux évêques, pour les éclairer sur les mesures à prendre, pour stimuler leur zèle, parfois même pour leur rappeler leur devoir; le cardinal Othon Truch-

(1) En parcourant les « *documenta* » où les canevas de sermons abondent, on sera frappé par le caractère extrêmement populaire de cette prédication. Elle mériterait, de ce point de vue, une étude spéciale. Canisius blâme, par exemple, les catholiques qui métamorphosent leurs saints en « *Wetterheiligen* » (annonciateurs du beau temps), ou bien classent leurs jours de fête en jours fastes et néfastes; il condamne la superstition « qui veut que nous ferrions les chevaux au soir de la Saint-Étienne, que le soir de la Saint-André et de la fête des rois mages, les jeunes filles fassent leurs dév tions spéciales, pour savoir quel sera le jeune homme qu'elles épouseront dans le courant de l'année ». Il s'attaque « aux blasphèmes et aux imprécations par le feu de Saint-Antoine ou la danse de Saint-Vith ». Il tance vertement les parents qui mettent entre les mains de leurs enfants des livres populaires, — souvent obscènes — tels que « Thyl l'espiègle », ou le « Fortunatus avec sa bourse et son chapeau à souhaits », le « Rollwagenbüchlein », le « Nouvel Esope » et les « Facéties du Pogge ». — Cet apôtre des Allemands n'a pas ménagé le vice allemand : « L'ivresse, dans ce pays-ci, disait-il aux Fribourgeois, comme chez tous les Allemands, du reste, est un vice commun; à peine passe-t-il pour un péché; il est presque chose honnête. Quelqu'un veut-il régaler son bon ami, il le fait boire au point de le saôuler (so macht er jn vol und druncken) (VII, 721-722).

ses, son protecteur et son ami, n'échappa pas à ses respectueuses mais fortes remontrances; il a compris qu'il faut à la presse protestante, qui inonde littéralement l'Allemagne de livres et de pamphlets hérétiques, opposer une presse catholique de valeur égale; au venin des catéchismes luthériens qui foisonnent, un catéchisme catholique; il aide des auteurs tels que Vega, Payva, Surius, d'autres encore, à publier leurs ouvrages de controverse ou de piété; il encourage les éditeurs en leur signalant les éditions à entreprendre, parfois même en louant la correction de leurs impressions, aussi le voyons-nous en relations épistolaires avec les plus grands d'entre eux, avec Cholinus de Cologne, Sartorius d'Ingolstadt, Maier de Dillingen et Plantin d'Anvers. Celui-ci lui offre d'éditer les Pères Grecs, en prenant à son compte le quart des frais; ce prince des imprimeurs a le cœur et la bourse également princiers : « Très volontiers, écrit-il à Canisius, je ferai, par degrés, ma vie durant, tout ce que je pourrai pour l'avancement de la religion chrétienne ». Toute entreprise littéraire, utile à l'Église catholique, est sûre à l'avance de l'appui de Canisius; les Belges apprendront avec plaisir que le saint s'est réjoui des premiers essais hagiographiques de Rosweyde, d'où devaient sortir par degrés les *Acta Sanctorum* des Bollandistes : « *Libenter accepi*, écrit-il à Marc Velser d'Augsbourg, *quae mones de Antverpiensibus, quod Belgii sanctos describere et in lucem edere cogitent* » (VIII, 379); bref, ce merveilleux animateur fait si bien que le livre catholique, partout, tient en respect, supplante même, là où, comme en Bavière, le pouvoir civil seconde ses efforts, le livre protestant; des écrivains Jésuites, Guillaume, Landgrave de Hesse, disait non sans dépit : « Par leurs livres ils pénètrent là, où ils n'ont pas accès eux-mêmes ». Chose curieuse! Canisius chez lequel persistent certains préjugés médiévaux est un moderne par cette intelligence si ferme de l'apostolat de la presse; il n'est que juste que

plusieurs œuvres de presse catholiques l'aient choisi pour leur saint tutélaire. Il a vu tout aussi clairement que la prospérité des missions extérieures était fonction de l'élan et de la vigueur de la « mission intérieure », laquelle avec lui ne connut jamais de pause ; *défendre par la plume les vérités catholiques,* déclare-t-il, *est une tâche aussi importante que celle de la conversion des Hindous ;* à différentes reprises, il poussa, les supérieurs généraux de la Compagnie, à instituer des « Collèges d'écrivains », auxquels serait confié ce travail apologétique (1).

Et peut-être découvrons-nous ici le trait le plus saillant de l'action religieuse et sociale du nouveau saint ; elle étonne par son universalité, par une sorte d'omniprésence ; par là, elle appartient à l'histoire universelle. Ce trait de l'activité de Canisius a impressionné également les amis et les adversaires et aujourd'hui encore nul lecteur un peu attentif de sa vie, n'évitera, je crois, un mouvement de surprise : *pour des travaux aussi nombreux et aussi divers, où donc cet homme trouvait-il les forces et le temps?* Hase, un sectaire cependant, a rendu hommage à la prudence et à l'énergie conjuguées de cette activité : « Très au courant de la pensée des Pères de l'Église, écrit-il, Canisius n'est pas moins averti des sentiments

(1) Le saint écrivait d'Augsbourg à la date du 5 mai 1571 au P. Everard Mercurian, alors assistant de saint François de Borgia : « *Promoveat quaeso sanctum institutum ut habeat quosdam e nobis Ecclesia non solum contionatores sed et scriptores idoneos hoc tempore quo plurime proficitur bona et commoda scriptione* ». — Le P. Herman Thyreus, envoyé à Rome comme Procureur par la province Rhénane, eut, paraît-il, mission de « *doucher* » le projet auprès du P. Général : « *Audio*, écrit Hoffée, *quod Procurator Rhenanus habeat in mandatis ut, in causa theologorum qui contra haereticos scripturi sunt, frigidam suffundat* », et il ajoute, ce qui est à l'honneur de sa largeur de vues : « *sed rationes ejus nihil habent ponderis. Perstet P. V. in bona sententia ; haec Provincia* (Germania Superior) *libenter periculum faciet* » (VI, 440-442). Le P. B. ajoute, je ne sais plus où : Ce projet fut réalisé... deux siècles et demi plus tard par la naissance des *Stimmen aus Maria-Laach*.

et des besoins du peuple ; à Cologne, en Bavière, en Bohême, en Autriche, partout où son Église périclite, Canisius, une vie durant, n'a respiré que pour une idée unique : *refouler le protestantisme par une réforme pieuse et catholique de la vie et de la croyance :* « *Mittels einer frommen katholischen Glaubens-und Lebensordnung* » (*Kirchengeschigte*, Leipzig, 1886, p. 479), avec ce résultat immense, pleinement reconnu par le *Protestantisches Taschenbuch*, « *qu'il prépara et en partie consomma le retour au catholicisme des pays Bavarois et Autrichiens* » (Leipzig, 1905, Article : *Canisius*).

Nous avons acquis la conviction personnelle profonde que le secret de cette action si exceptionnellement efficace est à chercher dans la *vie intérieure* du saint et dans ses éminentes vertus qui toutes, son obéissance très en particulier, supposent cette disposition héroïque de la volonté que nous voulons louer, lorsque nous disons de quelqu'un : il est mort à lui-même. A pleines mains nous pourrions, si besoin était, puiser les preuves de cette assertion dans le tome VIII des *Epistulae et acta*. Les documents qu'il renferme seront particulièrement précieux pour les hagiographes ; ils concernent, comme il a été dit, les dix-sept années que le saint passa à Fribourg, dans l'Uchtland ; il y mena une vie qu'il serait inexact de juger moins active mais qui fut certainement moins dispersée, plus recueillie, plus concentrée autour d'œuvres et d'institutions de piété à siège fixe, surtout il y mena une vie beaucoup moins nomade, — à partir de 1580, il ne quittera la Suisse que pour une apparition fugitive faite à Augsbourg et à Ingolstadt, — il a mis fin, définitivement, à cette existense de voyageur perpétuel au service de la papauté, de courrier du catholicisme en Allemagne (1) ; désormais, il se consacre à

(1) Le Dr Théobald observe avec raison que cette « ubiquité » au service du catholicisme suppose chez Canisius une grande force corporelle : entre la diète de 1556/57 et celle de 1559, Canisius va de Ratisbonne à Rome, de Rome à Worms, de Worms à Cologne, d'où il retourne à Worms. Nous le

l'œuvre de la prédication spirituelle, à la fondation de congrégations mariales, à la composition d'ouvrages de piété, à sa correspondance, toujours aussi vaste et non moins importante; elle s'adresse à des hommes tels que saint Charles Borromée, le nonce apostolique Jean-François Bonhomme, le savant cardinal Sirlet. Canisius stimule, éclaire, avertit, encourage toujours, mais, à partir de ce moment, ses frères en religion, les plus humbles non exclus, bénéficient plus largement de cet apostolat par lettres. Cette fin de carrière ressemble à un beau couchant, tout inondé de calmes splendeurs. Ses vertus religieuses s'imposent au respect de tous ceux qui l'approchent; il passait aux yeux de tous pour un saint : « Si celui-là n'est pas un saint, déclarait le P. Jacques Keller, je dirais alors que je n'ai vu de saint de toute ma vie ». Ajoutons, — le détail a bien son prix pour notre encouragement, — qu'il arriva à ce saint ce qui est arrivé à la plupart d'entre eux : il a provoqué plus d'une fois le mécontentement des hommes, ne comprenez pas des mauvais, de ceux dont il traversait les desseins ou anéantissait l'œuvre, non, des bons, de ceux au milieu desquels il vivait, voire de ceux-là même dont il dépendait en vertu de son vœu d'obéissance. Soit dit à l'honneur du P. B. : des documents concernant les relations laborieuses de Canisius avec certaines autorités de la Compagnie, en véritable historien, l'éditeur des *Epistulae* n'a cru pouvoir en dissimuler aucun; pas plus qu'il ne s'est cru autorisé à supprimer tel ou tel témoignage qui jette un jour assez fâcheux sur quelques membres de la Compagnie, contemporains de saint Canisius. Dans la vaste et impartiale collection dû P. B. un fureteur dénichera mainte chose curieuse. Tolet semble bien avoir intrigué pour obtenir le chapeau rouge. Le P. Dominique

trouvons ensuite successivement à Saverne, à Fribourg, à Strasbourg, Dillingen, Ingolstadt, Munich, Ingolstadt, Dillingen, Staubing, Ingolstadt, Dillingen, Augsbourg, Rome, Pesaro, Rimini, Vienne, puis en Pologne, à Prague, à Ingolstadt et à Augsbourg » (*Petrus Kanisius u. die Gegenreformation. Neue Kirchliche Zeitschrift,* XXIII, Leipzig, 1912, p. 881).

Mengin (Menginus), un lorrain, originaire de Toul, abuse quelque peu de sa situation spéciale de confesseur de Guillaume, duc de Bavière, et se fait rappeler itérativement à la rigueur des observances religieuses; il semble avoir pris à tâche de vérifier le mot pittoresque de son saint provincial : *à la cour, nous sommes des poissons hors de l'eau.* Délit plus grave, le P. Mathieu Lackner, supérieur du collège de Hall (Tyrol), s'enfuit de son collège « sous les yeux de la pieuse archiduchesse Madeleine » et court à Strasbourg se faire protestant; à ce sujet, le saint écrit au P. Mercurian, général de la Compagnie, ces lignes qui le montrent encore étranger à nos idées de tolérance religieuse : « *Optarim hominem arte quadam abreptum et vi secreta nobis restitui ut astutiæ suæ fructum in perpetuis vinculis experiretur...* » (VII, 408). On voit paraître aussi dans l'immense galerie du P. B. quelques types assez inattendus de supérieurs, par exemple, ce Père Gérard Pastelius, recteur d'Innsbruck, qui prêche sans préparation, fait des dettes, achète des draps fins, des vins précieux, des fromages de Hollande et du parmesan, tous crimes qu'à l'exception du premier, on jugera rémissibles... Et que doit donc penser là-haut, dans le royaume de la vérité « sans voiles » le bon Père Paul Hoffée, le propre successeur de Canisius dans la charge de Provincial de la Haute-Allemagne... à présent qu'il voit en Dieu les sages raisons qui portèrent le Souverain Pontife à proclamer « *Docteur de l'Église* » (1) son subordonné, celui que lui, Hoffée, estimait peu théologien et bon seulement à écrire des opuscules de piété en allemand : « *Bonus pater non est theologus* » (VII, 785); il écrivait cela à Mercurian, dans un de ces accès de pessimisme auxquels sa

(1) Sur le rapport unanimement favorable des théologiens bénédictins et dominicains, chargés spécialement de l'examen des écrits du saint; feu le R. P. Louis Theissling, maître général de l'ordre Dominicain, fut toute sa vie un protagoniste fervent de ce titre d'honneur à décerner à son illustre compatriote.

nature, si noble, si charitable était sujette parfois; et il se plaignait amèrement des embarras que Canisius *auteur* suscitait à son gouvernement (1). Le Dr Théobald, un protestant, s'est laissé prendre à ces vivacités de langage de Paul Hoffée, un saint rude à lui-même mais pessimiste par tempérament, portant sur lui-même et sur les autres des jugements d'une rigueur outrée; il appelle Hoffée « un ennemi personnel » (2) de Canisius, qualification absolument étrangère au monde auquel ces deux hommes vertueux appartenaient et que rien d'ailleurs ne justifie, pas même le reproche de « *mordacitas* » que Paul Hoffée adressa un jour à son saint prédécesseur; reproche immérité, devons-nous le dire, la modération naturelle et les dispositions pacifiques habituelles de Canisius ne pouvant faire doute pour ceux qui l'ont étudié...

On le voit : c'est un véritable outil de la *science* historique dont le P. B. nous a fait présent. En mettant à la disposition du public savant la correspondance de Pierre Canisius et les actes qui le concernent, il s'est très opportunément souvenu de la recommandation faite à tous les historiens par l'illustre pape Léon XIII : « *illud imprimis scribentium obversetur animo, primam esse historiæ legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiæ sit in scribendo, neque simultatis* » (3) ; et le 24 février

(1) L'épine de son rectorat de Munich, écrivait Natal à saint François de Borgia « *pare che sia con la gubernatione delli Canisii* (Pierre et Thierry) *et desidera viver privato* » (V, 764).

(2) « Paul Hoffäus, *ein persönlicher Feind*, wurde sein Nachfolger » (*Neue Kirchliche Zeitschrift*, XXIII, 1912, p. 882). Sur ce successeur de Canisius, le P. Duhr écrit : « il aurait pu devenir un théologien célèbre et rendre ainsi plus de services qu'il n'en rendit, jeté comme il le fut dans le gouvernement ». (*Zeitschrift f. Kathol. Theol., Innsbruck*, 1899, p. 608). J'inclinerais à croire que le P. Hoffée était meilleur théologien *spéculatif* que Canisius, ce qui expliquerait son mot assez dédaigneux; les préférences de Canisius allaient, en théologie, à l'Écriture sainte, aux Pères, à la controverse. — (3) Lettre du 18 août 1883 aux cardinaux de Luca. Pitra et Hergenroether. *Acta Sae Sedis*, T. XVI, p. 54.

de l'année suivante, s'adressant aux membres du cercle historique allemand, il avait donné du premier devoir de l'historien le commentaire sensationnel que voici : « *Puisez le plus possible aux sources. C'est pour cela que je vous ouvre les archives du Vatican... Non abbiamo paura della publicità dei documenti* » (1).

Pas plus que l'inoubliable Pontife, le P. B. n'a eu peur de la publicité des documents ; dans la mesure où le permettaient la brièveté et l'inévitable nécessité de se restreindre, il les a fidèlement reproduits ; là où une reproduction paraissait inutile, il les a substantiellement résumés. Cette méthode vraiment scientifique a tout d'abord permis à l'éditeur de cette collection de devenir l'auteur de la vie la plus concise et la plus substantielle du bienheureux que je connaisse ; il a pu prendre ainsi la première place parmi ses nombreux biographes, les *Epistulæ et acta* l'ayant mis à même de relever une foule d'erreurs chez les biographes antérieurs, chez les bibliographes aussi bien que chez les adversaires protestants de Canisius. Pour le lecteur intelligent elle a ensuite cet inappréciable avantage qu'elle lui permet d'observer un saint *directement, tel qu'il s'imposait à son entourage immédiat,* avec ses qualités ET ses défauts, avec ses aptitudes *mais aussi* avec ses lacunes, avec ses préjugés peut-être... bref *avant que* la méthode, trop souvent irréelle et déformante des panégyristes, ait eu le temps de réduire l'homme *tel qu'il fut* « au type conventionnel » du saint « aux yeux levés »...

Pour ma part, il ne me déplaît pas qu'un vrai saint connaisse quelque échec, doive se passer de la sympathie, s'attire même parfois la malveillance de quelques justes, paraisse en proie à quelques préjugés et paie tribut aux erreurs de son temps... rien ne me montre mieux OU se trouve la véritable sainteté ; elle est dans la charité héroïque de Dieu et des

(1) MGR DE T'SERCLAES. *Le Pape Léon XIII*, 1894. T. I, p. 371.

hommes et il est par trop clair que cette reine des vertus dont le siège est la volonté, est indépendante de nos pauvres « *limitations* » humaines, de nos « *lacunes* » en tout genre. Saint Canisius semble avoir été assez médiocre administrateur; avec son époque, il a cru aux sorcières, un peu facilement, et aux diableries, un peu promptement; par son activité littéraire quelque peu inquiète et qui ne se rendait pas toujours compte qu'elle exigeait trop de natures moins fortement trempées que la sienne, il a fait gémir ses aides, ses secrétaires, ses censeurs et jusqu'aux typographes et aux correcteurs... je constate avec ravissement ces taches légères, si taches ce sont; elles me font voir que quelques « *défauts* » n'empêchent pas d'être un vrai saint; elles me laissent entrevoir aussi que toute *action* un peu énergique pour la gloire de Dieu peut être certaine à l'avance qu'elle dérangera tôt au tard quelques quiétudes bourgeoisement médiocres et maint conservatisme saintement routinier. Elles sont pleines de surnaturel à-propos, tout en énonçant une vérité psychologique qui s'observe à toutes les époques, ces lignes que le P. B. emprunte à la Vie de saint Odon de Cluny par Dom Dubourg : « *L'austérité d'un religieux, son ardeur pour le travail, ses supériorités intellectuelles excitent contre lui les antipathies de tous ceux qui ne veulent pas ou ne peuvent pas le suivre dans cette voie* » (Paris, 1905, p. 42).

A l'éditeur de sa correspondance le nouveau saint incontestablement, a passé quelque chose de son incomparable ardeur pour le travail. Le 21 mai dernier, en ce monde déjà, il a commencé à toucher sa récompense. Le bienheureux, en compagnie duquel le P. B. a passé sa vie, a été glorieusement mis au nombre des saints; c'est un triomphe pour lui, c'est un non moindre triomphe pour celui que je puis bien appeler un des postulateurs les plus actifs de sa cause.

Dans l'homélie prononcée par le Souverain Pontife, à la messe de la canonisation, l'œuvre du P. B. a été discrètement

mentionnée... « *nec minus ad eiusdem doctrinae (catholicae) tuitionem contulerunt Canisii acta vel epistulae in plura nunc volumina collectae...* »

Pour brève qu'elle soit, sur les lèvres d'un pape et d'un pape qui fut lui-même historien, cette mention, en pareille occasion, est la meilleure reconnaissance du service rendu à la science catholique par le P. Braunsberger. Après celle du saint lui-même, nulle autre sans doute ne sera plus précieuse à l'auteur des *Epistulae et acta Canisii.*

François JANSEN, S. I.

Note de Théologie morale

La cessation du contrat de louage

Nous entendons parler du contrat de louage dans son acception large, en y comprenant donc la location des choses (meubles ou immeubles, maisons, champs, etc.) et le louage de travail ou de service, avec ses différentes formes : contrat de travail, contrat d'emploi, etc. Les théologiens y rapportent même des engagements, comme celui de l'avocat ou du médecin envers son client, que les Codes civils répugnent à mettre sous cette étiquette.

Dans la pratique il ne surgit pas mal de doutes au sujet de la cessation de ce contrat, et d'autre part les auteurs de morale ne traitent pas toujours cette question avec la précision désirable. Il ne sera pas inutile de résumer ici les principes sur ces deux points :

I. Quand peut-on en conscience faire cesser le contrat de louage ?

II. Que doit-on payer en cas de résiliation ?

Les parties sont censées vouloir contracter *suivant l'usage et la loi civile*, sauf dérogation valable suffisamment

prouvée. Nous avons examiné dans cette Revue (1924, p. 435), la portée de ce principe. En particulier nous estimons qu'il doit être appliqué strictement aux deux points mentionnés : comme « naturalia contractus » ils ne peuvent guère rester indéterminés. Le bien commun demande que, sauf stipulation explicite, les dispositions civiles en cette matière soient obligatoires en conscience, même avant toute sentence; nous admettrions difficilement qu'une dérogation implicite suffise ici pour écarter cette obligation. — Chacun doit donc, pour résoudre correctement son cas, consulter le droit civil auquel il est soumis (1). — Il va sans dire qu'en cas de doute on peut porter sa cause devant le tribunal; la sentence légitime est obligatoire en conscience.

* * *

I. *Quand peut-on en conscience faire cesser le contrat de louage* (2) ?

Il ne se présente aucune difficulté, quand le contrat a été fait pour un *temps déterminé* : à l'expiration de ce terme et sauf clause spéciale, chaque partie peut, en toute liberté et sans motif particulier, s'abstenir de renouveler le contrat. Si le preneur est laissé en jouissance, il y a, d'après la loi et l'usage, reconduction tacite pour une durée indéfinie.

Chaque fois que l'engagement est conclu pour une *durée indéfinie,* chacune des parties a le droit d'y mettre fin, après

(1) En Belgique, voir Code civil, art. 1721-1729, 1741-1747, 1752, 1757-1760, 1794-1795; loi du 10 mars 1900, sur le contrat de travail; loi du 7 août 1922, sur le contrat d'emploi. Nous mentionnons dans notre texte les dispositions civiles notables. — Au point de vue théologique, voir surtout Lugo, *De Iust. et Iure*, d. 29, n. 15, 27-33, 54-57; D'Annibale, II, n. 494; Genicot. *Theol.* I. n. 642; *Casus*, n. 394-395, 397-398; Lehmkuhl, *Casus*, I, n. 909 suiv. — (2 Nous ne considérons pas le cas spécial du droit de grève : il réclamerait quelques autres considérations. Voir notre *Déontologie juridique*, *Droit et Morale*, n. 254-255, 262.

avoir donné, au moment déterminé par la loi ou l'usage, l'avertissement ou préavis de congé. En Belgique, ce délai est de sept jours pour les ouvriers (loi sur le contrat de travail, 10 mars 1900); pour les domestiques et les servantes l'usage fixe quinze jours; pour les employés, la loi sur le contrat d'emploi (7 août 1922) a déterminé un, trois ou six mois, ou la moitié de ce temps si le congé est donné par l'employé; un bail se dénonce suivant les stipulations écrites ou suivant l'usage (C. C. a. 1736, 1748).

Remarquons que, si le prix ou le salaire est fixé à tant par an ou par mois, il y a une présomption que la location est faite à l'année ou au mois (a. 1758, 1774). Mais cette présomption cède à la preuve contraire. Ainsi à Louvain les appartements d'étudiants, payés au mois, sont censés loués pour la durée de l'année académique (10 mois) sauf stipulation spéciale. — Ailleurs les appartements sont loués pour une durée indéfinie, et le fait que le prix est fixé au mois, n'est pas non plus une indication irréfragable que le préavis de congé doive être donné un mois à l'avance. De même le salaire des gens de service se fixe d'ordinaire à tant par mois, alors que le préavis est de quinze jours seulement.

Désormais nous parlerons du temps sans rappeler la distinction précédente : rompre le contrat signifie résilier avant l'expiration du terme *ou* sans observer le délai de préavis; le « temps convenu » est la durée pendant laquelle l'engagement aurait dû rester en vigueur, que ce temps ait été strictement déterminé ou que le délai de préavis n'ait pas été observé.

Pour rompre le contrat de louage, il faut, comme pour tout contrat et hormis le cas de consentement mutuel, *une cause grave*, par exemple un cas de force majeure, l'impossibilité physique ou même morale d'exécution, un inconvénient considérable et extraordinaire qu'une des parties éprouve à l'observation du contrat. Une stipulation explicite entre

parties, des déterminations légales (1), ou du moins l'usage précise plus ou moins la gravité requise pour une rupture légitime. En particulier il faut remarquer l'adage : *frangenti fidem fides servanda non est* : l'infidélité d'un contractant à son obligation donne à l'autre le droit en conscience de cesser sa prestation à lui. Rappelons que le bailleur s'engage à fournir à l'autre partie la jouissance convenable de la chose ou du service loué ; le preneur s'oblige à payer le prix au moment voulu. Le preneur ne rompt pas le contrat par le fait seul qu'il renonce à la jouissance : il n'a aucune obligation de profiter de celle-ci ; mais il faut en outre qu'il manifeste de quelque manière qu'il n'entend pas payer le prix correspondant au temps qui reste à courir. Quelqu'un qui a pris un appartement et ne l'occupe pas, un maître qui, faute de travail, congédie son ouvrier, ne rompent pas le contrat, à moins qu'ils ne veuillent se dérober au paiement du prix.

Une rupture sans juste motif est un *péché* contre la justice commutative, grave ou léger suivant que le tort causé à l'autre partie est notable ou non. Ce n'est donc pas l'*objet* du contrat qui fournit directement la mesure du péché : il pourrait être question de valeurs considérables, et néanmoins d'un tort minime provenant de la rupture, par exemple si la partie intéressée avait à sa portée une occasion également avantageuse de contracter avec une autre personne. Il est vrai aussi que dans ce cas elle consentirait assez facilement à la rupture.

* * *

II. Quand on rompt le contrat, la question se pose *du prix ou du salaire à payer,* et *des indemnités ou dommages et intérêts* dus par la partie infidèle à ses engagements. Il faut examiner avec soin de quel côté, du preneur ou du bailleur, le contrat est rompu ; puis, si la résiliation se fait : 1° sans

(1) Par exemple les articles 20-21, 27 de notre loi sur le contrat de travail.

juste motif; ou 2° par un cas fortuit ou de force majeure, sans faute d'aucune des parties; ou 3° à la suite d'une raison suffisante due à la faute de l'autre contractant.

D'après ce que nous disions au début, les déterminations de la loi civile, touchant les redevances pécuniaires dans ces cas, sont obligatoires en conscience. Outre les articles 1745-1747 et 1760 du Code civil, il n'y a pas d'autres précisions de ce genre dans notre droit que les articles 22-23 de la loi sur le contrat de travail, et 15-16 de celle sur le contrat d'emploi : l'indemnité se fixe en fonction du salaire ou du traitement et d'après le temps convenu qui restait à courir. — Même si en conscience la partie qui rompt l'engagement, semblait, à cause de sa faute grave, redevable d'une compensation plus grande que celle allouée par la loi, elle pourrait se contenter de payer cette dernière, les parties ayant voulu par un accord forfaitaire contracter d'après la loi, et y trouvant une compensation à tour de rôle, à peu près comme dans le cas de réparation des accidents du travail (loi du 24 décembre 1903).

Indépendamment de la loi civile, le droit naturel répond comme suit à la question posée :

1° S'il n'y a *pas de juste motif* de rompre le contrat :

A) Si le contrat cesse *par le fait du preneur* — mettons un maître congédiant son domestique — en principe *le prix de location est dû en entier* pour tout le reste du temps : le bailleur étant *prêt à fournir convenablement sa prestation*, le preneur reste redevable de tout le prix : il ne tient qu'à lui de jouir de la chose ou du service que l'autre lui a assuré. Notre jurisprudence d'ailleurs a la même tendance : ainsi, par exemple, elle a fait payer la rémunération entière à un ingénieur-conseil engagé pour plusieurs années pour une entreprise à laquelle on renonça. Solution sévère, croira-t-on peut-être, mais néanmoins logique et juste.

Il se pourrait que dans telle région l'usage répondît moins

raidement, en apparence du moins, et permît au preneur de de ne payer qu'*au prorata du temps de la jouissance*, plus la *compensation du dommage* subi par le bailleur. Mais cette réponse ne diffère pas de la première (« le prix entier ») autant qu'il paraît à première vue : la compensation du dommage du bailleur équivaudra pratiquement au salaire pour le temps qui reste, à moins que ce temps ne soit très long et que le bailleur n'ait facilement l'occasion de louer sa chose ou ses services à un autre preneur.

De l'argument, employé plus haut, du « bailleur prêt à fournir sa prestation », il s'ensuit logiquement que, si celui-ci *ne s'y montrait absolument plus disposé*, à partir de ce moment le preneur ne doit plus le payer. C'est le cas de l'employé congédié prenant service ailleurs, du propriétaire louant son immeuble à un autre locataire, etc. N'est-il pas étonnant que les auteurs aient parfois hésité devant cette solution? En prenant un autre travail, ou en concluant un bail avec un autre locataire, le bailleur ne se met-il pas dans l'impossibilité de fournir la prestation à laquelle il s'était d'abord engagé? Par conséquent ne rompt-il pas le contrat aussi de son côté? A quel titre le preneur serait-il obligé à rémunérer une jouissance, que l'autre désormais se refuse absolument à lui fournir? En stricte justice nous restreignons donc pour le preneur l'obligation de payer le prix intégral, au temps pendant lequel le bailleur demeure disposé à remplir ses engagements. La justice n'exige pas de celui-ci qu'il loue sa chose ou ses services à d'autres, pour alléger d'autant l'obligation du preneur; mais l'équité ou la charité lui conseilleront souvent d'en user de la sorte. Une gouvernante, engagée pour un an et congédiée sans raison suffisante, aurait mauvaise grâce à se faire payer des mois de vacances, quand une autre place lui est offerte, surtout par l'entremise de son ancien maître.

B) Si le contrat cesse, sans juste motif, *par le fait du*

bailleur — mettons un domestique qui quitte son service ou un loueur qui expulse son locataire — le prix est dû *au prorata du temps de la jouissance* réelle : comme cette prestation a été fournie, le bailleur a acquis un droit strict à en recevoir la rémunération. Par contre, il doit au preneur *indemnité pour le dommage* qu'il lui cause réellement, d'après les circonstances. D'ailleurs, aussi suivant l'article 1142 de notre Code, l'obligation de faire à laquelle le bailleur se soustrait, se résout en dommages-intérêts. — L'un portant l'autre, il pourra se faire que le preneur ne doive rien payer, rien toucher. C'est d'ailleurs ce que l'usage consacre en certains endroits. A un chauffeur de taxi, engagé pour une journée et refusant ses services au bout d'une heure, parce qu'il trouve un client plus rémunérateur, on pourrait à bon droit refuser tout salaire, à titre de compensation pour les inconvénients résultant de son infidélité au contrat.

2° Si l'engagement est rompu sans faute d'aucune des parties, mais par un *cas fortuit* ou de *force majeure*, les solutions de plus haut restent applicables à peu de chose près. L'événement imprévu est à la charge de celui qui le souffre, du moins jusqu'à sentence contraire. Ce qui en soi n'est pas injuste, d'autant plus qu'il est souvent malaisé de décider s'il y a vraiment force majeure. — Ainsi donc le preneur, empêché de profiter de la jouissance, doit le prix intégral. Un voyageur, qui a payé le prix de transport, n'a strictement droit à aucune restitution, si en cours de route il se trouve empêché par la maladie de poursuivre son voyage. Mais l'usage permettra peut-être ou l'équité conseillera d'atténuer la rigueur de cette solution. — Le bailleur, dans l'impossibilité de fournir la jouissance entière, n'a droit à rémunération que pour le temps déjà écoulé utilement, *mais* de par le droit naturel, il ne doit pas compenser au preneur le tort provenant de la rupture, puisque, dans la présente hypothèse, ce dommage n'est pas volontairement causé par

lui. Le voiturier, engagé pour la journée et dont le cheval se casse la patte après une heure, n'est pas, en conscience et avant tout jugement, responsable du dommage subi par son client.

3° Enfin si la partie résiliant le contrat a, par la faute de l'autre contractant, un *juste motif* de rompre, il faut bien remarquer que c'est *celui-ci qui en réalité est cause de la rupture :* il savait bien, ou au besoin la partie innocente l'aura dûment averti, qu'il lui rendait la position intenable, alors qu'elle ne demandait pas mieux que d'exécuter le contrat; qu'il fournissait donc un motif suffisant de rupture et ainsi rompait lui-même l'engagement. Les solutions de plus haut (1°) se trouvent donc *renversées.* — Quand le bailleur résilie, à cause de la faute grave et évidente du preneur, il a en conscience droit au *prix intégral* (voir plus haut sub A) pour tout le temps pendant lequel *il demeure prêt à satisfaire à son obligation, pourvu que le preneur ne lui en rende pas l'accomplissement trop onéreux.* Un étudiant universitaire, qui se rend « insupportable » par sa conduite dépassant toutes les bornes permises à un jeune homme, peut être expulsé de son appartement, et le propriétaire peut en stricte justice exiger le prix pour tout le temps convenu, tant qu'il ne prend pas un autre locataire. Un médecin peut, en dénonçant l'abonnement d'une malade qui tend des embûches à sa vertu, réclamer des honoraires complets. Un ouvrier qui ne peut et ne doit rester à l'usine un jour de plus, à cause de l'immoralité grave que le patron y tolère, pourrait d'après le droit naturel réclamer tout le salaire correspondant à l'intervalle du préavis. — Inversement, si le preneur rompt légitimement le contrat pour faute grave et évidente du bailleur — supposons que le loueur ou ses proches sollicitent au mal le locataire de leur appartement — le preneur peut en conscience se refuser à payer le prix intégral (voir plus haut sub B); il aurait même droit à une indemnité si la rupture de l'engagement lui cause un dommage réel.

* * *

Par la complication des hypothèses qui précèdent, il est clair que des différences d'appréciation peuvent facilement se présenter. Les circonstances de la vie réelle sont si variées, et chacun, de très bonne foi, les considère de son point de vue. Et puis, où commence le cas fortuit, ou la faute d'une des parties? Pour prévenir des conflits pénibles et diminuer les recours aux tribunaux, il est à conseiller, à défaut de dispositions légales, de rédiger bien en détail les contrats de cette nature, en prévoyant les éventualités probables. — Après coup la charité chrétienne inspirera bien souvent de consentir à un arrangement à l'amiable, tempérant la rigueur des principes et du droit strict, surtout si l'autre partie n'a aucune faute à se reprocher. J. SALSMANS, S. I.

Note de Littérature ecclésiastique

Des méthodes à suivre dans « l'Étude comparée des religions » (1).

Le P. Pinard de la Boullaye a mené à très bon terme son magistral ouvrage sur L'*Étude comparée des religions*. Dans le premier volume, consacré à l'*Histoire* de cette science, il avait rencontré, à travers les siècles et spécialement durant les deux derniers, des efforts considérables pour résoudre les graves problèmes qu'elle discute, mais aussi combien d'errements hors du droit chemin, *magnos passus extra viam*, d'où la nécessité d'essayer, dans le tome second, de découvrir « à la lumière de *ce qui s'est fait* », « *ce qui doit se faire* »,

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. : *L'Etude comparée des religions. Essai critique.* II. *Ses Méthodes.* Paris, Gabriel Beauchesne. Gr. in-8° de XII-524 pages. Prix : 45 fr.

et d'indiquer comment il faut s'y prendre pour éviter « les vices de méthode qui ont fait échouer... les recherches les plus érudites », et pour mettre en œuvre et perfectionner, « à force de méditation patiente », « les modes de travail reconnus plus fructueux ».

C'est tout le dessein de ces huit chapitres, très érudits certes, mais beaucoup plus encore mûrement réfléchis, admirablement *méthodiques*, et joignant ainsi l'exemple au précepte, écrits d'un beau style classique qui dessine fermement les contours d'une pensée précise et pénétrante.

Pour éclairer la marche et abréger le chemin, le premier chapitre s'efforce à élucider quelques *notions et principes généraux* qui dominent tout le sujet : délimitation du champ d'observation, notion précise et étapes successives de l'étude comparée, distinction à maintenir entre méthode et doctrine, sympathie, expérience et impartialité requises pour mener à bien les études religieuses.

Puisqu'il s'agit *d'étude comparée*, le second chapitre s'attache tout naturellement à la *méthode comparative*, au « procédé comparatif, qui se trouve en fait employé par toutes les écoles » et compénètre essentiellement toutes les autres méthodes. « Dans les limites d'un emploi vraiment critique, la méthode comparative ne peut être rejetée, à moins que l'on n'ait peur de la critique ». « Toute religion sûre de son droit doit bien plutôt en souhaiter l'usage, puisqu'il est tout indiqué pour mettre en lumière sa supériorité et, s'il y a lieu, sa transcendance ». Il n'est malheureusement que trop vrai qu' « en fait, à l'heure actuelle, et à leur grand détriment, (les sciences religieuses) semblent les seules où l'on se permette d'y regarder « en gros », où le rapprochement des analogies passe pour une explication et l'érudition pour de la critique ». Un tel abus disparaîtra si l'on s'en tient à la définition, aux procédés et aux principes solidement établis par le P. Pinard.

Les ch. III-VI exposent les méthodes que doit suivre l'histoire des religions à travers ses divers stades et suivant la nature de ses sources : *méthode historique* qui critique les textes littéraires, les traditions, les documents épigraphiques et archéologiques, en vue de connaître les religions de l'époque historique, chez les peuples parvenus à la « grande civilisation » (ch. III). — *Méthode philologique*, de valeur secondaire mais nullement négligeable qui permet de mieux atteindre « les périodes archaïques des civilisations modernes » au moyen de la comparaison des langues pratiquée par les spécialistes suivant des règles sages et sévères et non par n'importe qui suivant un genre d'étymologie « où les voyelles ne font rien et les consonnes fort peu de chose » (ch. IV). — *Méthode anthropologique* « qui s'applique, par l'intermédiaire des non-civilisés, à éclairer les périodes primitives » situées par-delà le domaine propre de l'histoire. Le P. Pinard lui attribue deux chapitres (V et VI) parce qu'il distingue à très juste titre une *méthode anthropologique ancienne* qui a essayé, et essaiera sans doute encore, de reconstruire les religions du passé en employant « les procédés aprioristiques de l'évolutionnisme », et une *méthode anthropologique nouvelle* qui, sous des formes quelque peu divergentes, est utilisée, en réaction ouverte contre la précédente, tant dans l'école « historico-culturelle » de Fr. Graebner et des directeurs de l'*Anthropos* qu'en d'autres écoles formées peu à peu en Amérique, en Angleterre et en France. On peut nommer cette nouvelle méthode « ethnologico-historique » parce qu'elle s'efforce d'introduire dans les recherches d'ethnologie notamment celles d'éthnologie religieuse, « les règles que les historiens ont établies sous le nom de critique de provenance, critique de restitution, critique d'interprétation ». « La démonstration par convergence d'indices probables » est l'un de ses grands moyens d'annexer à l'histoire des régions demeurées jusqu'ici hors de ses frontières. — Pour qu'à

chacun revienne son dû le P. Pinard a noté avec quelque insistance que l'anthropologue français Armand de Quatrefages (1810-1892) avait déjà, « quelque vingt ans plus tôt, formulé presque tous les principes et esquissé au moins la plupart des procédés » qui sont maintenant en vogue parmi les nouveaux anthropologues. On ne s'en douterait guère à lire les travaux de ceux-ci.

Une étude tout extérieure des religions laisserait de côté l'essentiel, « le sanctuaire de l'âme, antique ou moderne, où naît le besoin religieux, où se consomment les expériences pacifiantes, où doivent forcément s'établir les communications les plus intimes avec la Divinité ». D'où les quatre-vingts pages du ch. VII sur les *méthodes psychologiques*, les mieux venues peut-être de tout le volume. Elles seront lues avec intérêt non seulement par les historiens des religions mais aussi par quiconque s'occupe de psychologie religieuse, d'études d'ascèse et de mystique.

Le huitième et dernier chapitre tire les *conclusions générales*. Après une revue très sommaire des chapitres précédents, il insiste sur la « solidarité des méthodes » qui doivent se prêter un mutuel appui et appeler à leur secours toutes les sciences auxiliaires ; sur la « division du travail » qui doit procéder par enquêtes partielles, constituer des monographies, se souvenir de l'importance souveraine des détails avant d'édifier de brillantes synthèses ; enfin sur la « maturité respective des solutions » : solutions d'ordre historique, très incomplètes ou très peu assurées dans certaines de leurs parties et destinées sans doute à le rester plus ou moins en quelques points, touchant, par exemple, les périodes archaïques ou primitives ; solutions d'ordre philosophique qui heureusement n'ont pas à attendre, pour aboutir et conclure, « l'achèvement total des enquêtes historiques ». Une fois admis ou prouvé que la raison humaine est capable « de connaître en quelque mesure l'ordre suprasensible et l'Absolu »,

on peut, dès maintenant, se prononcer logiquement, sans a priori ni cercle vicieux, « sur la religion et sur les religions ». Il suffit qu'une de celles-ci, soit dans tout le cours de son histoire, soit même seulement dans son état actuel, fasse preuve d'une prééminence que le jeu des forces humaines soit hors d'état d'expliquer, qu'elle constitue, en d'autres termes, « un miracle de l'ordre moral ». Et pour découvrir et apprécier une telle religion, il faut surtout chercher la vérité « avec toute l'âme », avoir l'esprit droit et la volonté loyale : conditions mieux réalisées souvent chez les humbles et les petits que chez les prudents et les sages.

Chacun des huit chapitres débute par une introduction qui indique où l'on va et par quelles étapes on devra passer et il se ferme par un bref retour en arrière pour recueillir les résultats acquis et constater ce qui reste à faire. Des titres et des sous-titres éclairent l'esprit et soutiennent l'attention. L'auteur vraiment ne pouvait se montrer plus professeur. Et il réussit de la sorte à faire lire avec une facilité relative et un très vif intérêt des discussions et des exposés parfois peut-être légèrement tendus, portant en tout cas sur des matières souvent quelque peu arides et presque toujours extrêmement complexes.

Deux appendices de grande importance traitent, l'un de « la démonstration par convergence d'indices probables », d'emploi constant dans l'étude comparée des religions, l'autre de « la distinction entre l'histoire empirique et l'histoire philosophique ».

Le livre, on l'a pu entrevoir, est tout autre chose qu'une entreprise apologétique. Sans faire mystère de sa foi, sans craindre même de la proclamer hautement à l'occasion, l'auteur a mis une sorte de coquetterie à éviter tout ce qui trahirait, si peu que ce fût, le manuel *ad usum Delphini*. Le dauphin qu'est dans le cas le catholicisme, ne fera qu'y gagner. Car lui seul précisément n'a besoin, pour être

vainqueur, que de la science pure et d'une entière bonne foi.

Des tables alphabétiques, communes aux deux volumes, ont dû coûter un très gros travail. Mais elles rendront des services largement proportionnés. La première, relative aux *noms de personnes*, ne compte pas moins de quarante-cinq pages ; la seconde, des *noms de choses*, n'en a pas moins de trente et une. Les travailleurs de toute école viendront puiser là à pleines mains de quoi exploiter une œuvre monumentale qui fait grand honneur au P. Pinard et rehaussera le bon renom de la science catholique. J. CALÈS.

Note de Droit canonique

L'empêchement de disparité de culte.

Le c. 1070, § 1 déclare : « *Nullum est matrimonium contractum a persona non baptizata cum persona baptizata in Ecclesia catholica vel ad eandem ex haeresi aut schismate conversa* ».

On sait que ce canon introduit dans la législation matrimoniale de l'Église une innovation de la plus haute importance. Avant la mise en vigueur du Code, tout mariage contracté entre un baptisé et un non-baptisé était nul pour disparité de culte, quelles qu'eussent été la religion, les convictions ou les intentions du ministre du baptême ou de ceux qui faisaient baptiser l'enfant. Actuellement la nullité est restreinte au mariage conclu entre un non-baptisé et un fidèle baptisé dans l'Église catholique.

Cette prescription a donné lieu surtout à un double doute. Le premier touche les conditions requises pour qu'un fidèle ait été « baptisé dans l'Église catholique ».

Pour comprendre le second doute, il faut se rappeler que le c. 1099, § 3 exempte formellement de la forme solennelle du mariage les enfants des acatholiques, baptisés dans l'Église

catholique, mais élevés dans le schisme, l'hérésie ou l'infidélité (judaïsme, paganisme, religion mahométane).

Quelques canonistes estiment que cette exemption de la forme solennelle doit faire conclure à l'exemption de l'empêchement de disparité de culte. Leur raison principale est celle-ci : le plus souvent ces fidèles ignoreront qu'ils sont soumis à un semblable empêchement. Puisque le Saint-Siège a voulu assurer la validité de leur mariage, en les exemptant de la forme solennelle, il a dû vouloir écarter l'obstacle de la disparité de culte qui rendrait cette exemption inopérante (*cf.* GENICOT-SALSMANS II, n. 491. — *Ami du Clergé*, 1924, 173 et 508).

A propos du premier doute, nous disons dans l'*Epitome i. c.*, II², n. 344 : « *Probabilius* tales [in Ecclesia catholica baptizati] quoque habendi sunt qui, insciis parentibus, etiam acatholicis, ab homine catholico baptizati sunt ».

Dans les pays de mission, le cas peut se présenter, même assez fréquemment. Un prêtre, une religieuse, un médecin catholique rencontrent un enfant qu'ils estiment, à tort ou à raison, en danger de mort. Il y aurait impossibilité ou grave difficulté à avertir les parents ou à leur laisser voir qu'on administre le baptême. Celui-ci sera certainement administré et « dans l'Église catholique ». On ne conçoit pas que même un médecin catholique, pour ne point parler du prêtre ou de la religieuse, baptise avec une autre intention, que celle de voir l'enfant élevé dans la religion catholique. Les chances restreintes de voir cette intention réalisée si l'enfant revient à la santé ne changent rien au devoir du catholique qui baptise dans ces conditions.

Nous avons résolu la seconde question dans le même *Epitome*, II² n. 344 de la manière suivante. *Théoriquement* nous déclarons ces enfants (baptisés dans l'Église catholique, mais élevés dans l'hérésie, le schisme, l'infidélité) soumis à l'empêchement de disparité de culte. Le texte du c. 1099, § 3

apporté en faveur de l'opinion contraire nous paraît la meilleure preuve de notre opinion. Puisque le cas de ces enfants n'a nullement échappé à l'attention du législateur, comme le prouve leur mention au c. 1099, § 3, le silence du c. 1070, qui ne les exempte pas, prouve qu'ils sont soumis à la loi. C'est le cas de le dire : « *Legislator quod voluit expressit* ». Mais l'opposition d'auteurs aussi compétents que Cappello, Vlaming et Genicot-Salsmans nous a portés à écrire que la loi restait *douteuse en droit, pratiquement* donc *inefficace* jusqu'à déclaration du Saint-Siège. C'était reconnaître modestement la valeur personnelle des adversaires de notre opinion. Rien de plus (1).

On trouvera une confirmation de notre interprétation dans une réponse du Saint-Office, communiquée à l'*Ami du Clergé* (1925, 408), par un de ses correspondants d'Orient. La réponse particulière date du 1er avril 1922 et n'a pas été publiée aux *Acta A. S.* Mais d'autre part elle est catégorique et ne recourt ni à une dispense, ni à l'emploi du privilège paulinien *ad cautelam*. Tant à cause du caractère de la réponse que de l'autorité du Saint-Office, elle a donc une grande valeur dans la question ici discutée, sans trancher pourtant le débat d'une manière théorique et nécessairement définitive. En voici la formule complète :

« Quidam vir, nomine Thac, anno 1898 ex parentibus infidelibus natus, in infantili aetate a medico quodam catholico, periculo mortis imminente, insciis parentibus baptizatus, postea in infidelitate omnino educatus, matrimonium more patriae contraxit circa finem anni 1918, cum puella pagana cui nomen Nam.

« Toto anno 1919 coniuges se feliciter habuerunt; sed anno 1920, uxore impuros amores cum quodam gentili fovente, eam de vitio pluries graviter reprehendit maritus. Quod aegre ferens, circa finem anni 1920, domicilio coniugali valedixit nequissima uxor.

(1) Nous avouons ne pas comprendre comment l'*Ami du Clergé*, 1925, 408 nous attribue positivement la thèse contraire, soutenue par lui en 1924, 170 ss. 508.

« Decurrente anno 1921, Thac cum parentibus et aliis plurimis huius pagi incolis, religionem catholicam amplecti cupiens, adiit missionarium ab eoque petiit ut inter catechumenos ascriberetur. Missionarius de praeterita neophyti vita inquirens, rescivit eum iam matrimonio legitimo iunctum fuisse ; sed vitam coniugalem propter uxoris vitia fuisse dissolutam ; nunc autem non amplius velle adulteram recipere ; quamobrem ipsi desiderium esse novum connubium post baptismum cum aliqua muliere catholica ineundi.

« Catechismum et preces adhuc addiscente neophyto, missionarius audiit a medico christiano qui olim Thac, imminente mortis periculo, baptizaverat, baptismum fuisse ei adhuc infantulo valide collatum, idque sive ipsi Thac sive eius parentibus numquam fuisse patefactum.

« Exinde perplexus factus est missionarius circa novum matrimonium à neophyto Thac intentum.

« Ex iure novo aestimat matrimonium ab ipso circa finem anni 1918 contractum, fuisse validum et non posse rescindi sive privilegio paulino sive alio modo, quia aequivalet connubio inito cum dispensatione ab impedimento *disparitatis cultus*.

« Cum diversae sint sententiae missionariorum, quos circa matrimonium huiusmodi consulere potui, humiliter postulo a Sanctitate Vestra ut dignetur dubia solvere sequentia :

« 1° An matrimonium a viro Thac in fine anni 1918 contractum fuerit validum?

« 2° Si fuit validum, an possit rescindi vi privilegii paulini, ita ut Thac possit, uxore interpellata negative respondente, aliud connubium cum muliere catholica inire?

« Et Deus, etc.

La S. Congr. de la Propagande répondit le 1 avril 1922 :

« Amplitudini Tuae communico Sacram Congregationem S. Officii examinasse casum matrimonialem Thac-Nam istius Vicariatus, et respondisse matrimonium hoc Thac-Nam a te declarandum esse nullum, ob impedimentum *disparitatis cultus*.

« Quae dum tibi communico, Deum deprecor....

P. Fumasoni-Biondi, Arch. Diocletian. Secret.

G.-M. Card. Van Rossum, Praef.

Le S. Office considère par conséquent Thac (*in infantili aetate a medico quodam catholico, periculo mortis imminente, insciis parentibus, baptizatus*) comme baptisé dans l'Église catholique et il le déclare formellement soumis à l'empêchement de disparité de culte.

Si le mariage avait été valide, le missionnaire avait raison de le regarder comme indissoluble par application du privilège paulinien. Nous avons tâché de montrer dans cette Revue (*N. R. Th.*, 1923, p. 88, ss.) que le mariage contracté validement entre un baptisé et un infidèle ne tombait pas sous l'application du privilège paulinien.

Mais le Souverain Pontife ne pouvait-il dissoudre ce mariage? Dans le même article, nous tenions ce pouvoir pour certain. En effet, l'opinion qui admet que ce mariage est sacramentel chez l'époux baptisé, non-sacramentel chez l'infidèle, n'a vraiment plus d'autorité suffisante. Or le seul mariage absolument indissoluble par le Souverain Pontife est le mariage sacramentel et consommé.

La certitude du pouvoir ne donnait pas une solution satisfaisante aux difficultés de ce genre. Il fallait encore savoir si le Souverain Pontife était disposé à faire usage de ce pouvoir. En 1923, nous ne connaissions aucun exemple de dispense de ce genre. Depuis lors, le Saint-Siège a déjà accordé plusieurs fois la dispense. On peut en voir un exemple ci-dessus p. 327. *L'Ami du Clergé*, 1925, 409 nous en fournit un second. La formule est assez intéressante pour qu'on la reproduise intégralement.

« Georges, baptisé par les hérétiques, s'est marié légitimement avec une infidèle. Mais peu après, celle-ci abandonne son mari, retourne dans sa famille et se marie avec un infidèle. Georges, lui, embrasse la religion catholique et, comme il est trop dur de garder la continence, il interpelle régulièrement sa première femme et contracte ensuite mariage devant le missionnaire avec une personne catholique. Le missionnaire,

en effet, se basant sur le sentiment de certains auteurs, a jugé le mariage de Georges hérétique avec une infidèle équivalent au mariage conclu dans l'infidélité.

« On demande en conséquence : Le second mariage de Georges est-il valide, soit que le baptême qu'il a reçu du ministre hérétique fût douteux, soit qu'il fût valide?

Réponse. « Jeudi, 10 juillet 1924.

« Notre Très Saint Père le Pape Pie XI, dans l'audience qu'il a accordée au Rév. Assesseur du S. Office, après avoir entendu la relation de la supplique ci-dessus, a daigné accorder la faveur de la dispense du mariage contracté avec l'infidèle, afin que, en renouvelant le consentement *ad cautelam*, le mari puisse contracter validement un nouveau mariage avec la personne catholique avec laquelle il vit. *Contrariis non obstantibus quibuscumque* ».

Pour comprendre la portée de cette réponse, il faut remarquer que le baptême de Georges a pu être invalide. Dans ce cas, le privilège paulinien s'est appliqué; la dispense est inutile et le renouvellement du consentement aussi. Si le baptême a été validement conféré, selon notre opinion la dispense du lien naturel était nécessaire : c'est la faveur accordée par le Saint-Siège.

Celui-ci ne fait pas la moindre mention du privilège paulinien. Bien plus, alors que toutes les autres conditions du privilège ont été remplies, abandon du conjoint, interpellation, refus de cohabitation, le S. Office a cru la dispense nécessaire. Dans ce cas, le renouvellement du consentement s'imposait.

La nouvelle législation sur cette matière offrira donc souvent le moyen de rompre les liens contractés entre un infidèle et un hérétique, si l'un des deux conjoints veut se convertir et trouve dans cette union un obstacle très grave à la pratique de la vraie foi. Cette doctrine, avec ses applications, s'impose à l'attention de tous les missionnaires, des prêtres ayant charge d'âmes dans les pays protestants et, de plus en plus, même dans les pays catholiques.

J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège.

S. PÉNITENCERIE.

Doutes sur la nature des empêchements au voyage de Rome pour le jubilé (Réponses de la S. Pénitencerie, 9 mars 1925. — *A. A. S.*, XVII, 1925, p 327).

« S. Paenitentiariae Apostolicae proposita sunt dubia, quae sequuntur :

I. Cum Const. *Apostolico muneri*, d. 20 iulii 1924, sub n. VIII, ab itinere romano instituendo atque a basilicis visitandis pro indulgentia Iubilaei anni 1925 eximat etiam operarios, qui cotidiano sibi victum labore comparantes nequeunt se ab eo per tot dies atque horas abstinere; quaeritur, utrum nomine *operarii* ii soli intelligi debeant qui labori manuali incumbunt; an etiam illi qui arti non addicti, modicam ex eorum labore referunt retributionem, ita ut mediis destituantur Urbem peregre petendi.

II. An indulgentia iubilaris hoc anno extra Romam ab iis etiam acquiri possit, qui, e si mediis non careant Urbem petendi, domi tamen alia ratione detineantur, uti, v. g. uxor a marito abire prohibita.

III. In eadem Constitutione omnibus stabili impedimento detentis, si extra Urbem commorantur, conceditur ut bis intra anni sancti decursum iubilarem consequantur indulgentiam : quaeritur idcirco utrum huiusmodi fideles hanc indulgentiam bis pro se consequi valeant; an semel quidem pro se, iterum vero pro defunctis.

Omnibus mature perpensis, S. Paenitentiaria respondendum esse censuit :

Ad I affirmative ad primam partem; negative ad alteram.

Ad II negative.

Ad III negative ad primam partem, affirmative ad alteram.

Datum ex S. Paenitentiaria Apostolica, die 9 martii 1925.

Il faudra corriger par la réponse au premier doute l'interprétation donnée dans cette Revue, 1924, p. 595 par le P. Besson.

Les *ouvriers* qui peuvent gagner le jubilé hors de Rome, cette année, sont donc uniquement ceux qui gagnent leur vie par l'exercice d'un métier, d'un travail manuel, servile : bref, ceux que le langage courant appelle ouvriers. Il n'est pas requis qu'ils travaillent ainsi pour le compte d'un patron (1).

La seconde réponse n'étonnera personne. L'interprétation qu'elle réprouve n'était pas extensive, mais vraiment abusive.

Mais la troisième réponse n'était pas inutile La plupart des commentateurs constatant que la Constitution *Apostolico muneri* ne faisait pas de réserve, en avaient conclu que l'on pouvait gagner deux fois pour soi l'indulgence du jubilé. J. C.

Bibliographie

M. DE LA TAILLE, S. I. **Mysterium Fidei.** 2e éd. Paris, Beauchesne, 1924, 20×28 cm., XVI-664 p. Prix : 75 fr.

Le livre le plus remarquable et le plus remarqué qu'ait produit la théologie catholique dans ces dernières années, est assurément le *Mysterium Fidei*. La rapidité extraordinaire avec laquelle s'est écoulée la première édition témoigne déjà de l'intérêt qu'il a excité, mais l'accueil que les revues lui ont fait est plus significatif encore. Tandis que les unes considéraient ce livre, comme une Somme Eucharistique définitive, d'autres attaquaient la thèse centrale du R. P., et la vivacité même de la polémique était un hommage : elle montrait l'importance que ces théologiens attribuaient à cet ouvrage. Prétendre, affirmaient-ils, que l'oblation liturgique de la passion s'est faite à la dernière cène et par conséquent que celle-ci ne forme numériquement avec la croix qu'un seul sacrifice, c'est diminuer la valeur de la passion et de la mort de Jésus : « la thèse du R. P. ne tend à rien moins qu'à une *evacuatio crucis* ». De plus, ajoutaient-ils, elle réduit le sacrifice de la messe à n'être qu'une simple commémoration du sacrifice du calvaire. Ces reproches sont assurément étranges, et l'on se demande, si ces critiques ont lu de sang froid le livre qu'ils attaquent. D'autres ont cru pouvoir tirer de la théorie du R. P. cette conclusion assurément erronée que le sacrifice de la messe et le sacrifice de la croix sont numériquement un seul sacrifice, comme l'étaient la cène et la passion. Aussi dans cette seconde édition l'auteur a souligné davantage la distinc-

(1) *Vie diocésaine* (Malines), 1925, 282.

tion numérique entre les deux sacrifices. Les limites d'un simple compte rendu ne permettent pas de discuter plus à fond ces accusations.

Les historiens regretteront, peut-être, de ne pouvoir suivre le développement du dogme eucharistique au cours des âges ; sans doute, ils auront tort, car le R. P. n'a pas eu l'intention d'écrire l'histoire de la doctrine, mais de donner une synthèse dogmatique, aussi complète que possible. Cette synthèse magistrale, la *N. R. Th.* l'a exposée jadis (t. L, 1923, p. 281-292). Ces pages cependant ne peuvent donner l'impression de toute la richesse contenue dans le *Mysterium Fidei*. Ce livre, en effet, se distingue des traités similaires par l'ampleur de son objet et de son dessein : non seulement il développe largement les thèses principales, mais il intègre dans une puissante unité toute la doctrine eucharistique, et montre les relations qui existent entre ce sacrement et les autres sacrements et même toute la vie chrétienne. C'est en même temps, un traité scolastique, une œuvre d'érudition et un monument de piété. Non seulement les plus beaux passages des Pères et des anciens docteurs scolastiques, ont été réunis dans ce volume, mais les sources liturgiques ont été largement mises à contribution. Les prêtres trouveront donc dans ces pages, une ample matière pour leurs prédications : bien mieux s'ils les méditent, ils acquerront, avec une connaissance plus approfondie du dogme, un renouveau de ferveur eucharistique.

E. Hocedez, s. j.

Dr Arthur Landgraf. Domvikar und erzbisch. Sekretär in Bamberg. — **Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. — Bamberg, Görresverlag, 1923, 8°, p. xx-338, Marks 10.

Qui a essayé de se rendre compte de ce qu'est au juste le péché véniel, d'où lui vient son caractère de vrai péché, comment il va à l'encontre d'un vrai précepte sans rompre cependant ni diminuer notre amitié avec Dieu, comprendra le prix qui se doit attacher à une étude historique de la notion qu'en ont élaborée les théologiens.

Le Dr Landgraf s'est appliqué à cette tâche. Il recherche en quoi consiste l'essence du péché véniel d'après les scolastiques préthomistes, d'après saint Thomas lui-même, d'après les scolastiques ultérieurs. La première partie de son ouvrage en particulier est d'une richesse d'érudition sans égale en cette matière. Il a puisé à pleines mains dans les œuvres manuscrites des maîtres, qui ont préparé l'efflorescence théologique du XIIIe siècle. De ce point de vue son livre équivaut à de multiples éditions de textes. Les amateurs d'inédit s'y délecteront. Le commun des théologiens y apprendra utilement à remonter aux sources des opinions qu'il est trop

porté aujourd'hui à recevoir toutes faites. Les uns et les autres regretteront seulement que les nouvelles occupations ne lui aient point permis de donner plus de soin à l'impression et, parfois même, à la rédaction d'un ouvrage à la documentation si riche. P. GALTIER.

Al. JANSSENS, miss. van Scheut. — **God als Schepper Christelijke Cosmologie en Anthropologie.** « Tspyker ». Gent, 1924.

La série des manuels dogmatiques en langue flamande, si heureusement inaugurée par le R. P. Janssens, s'enrichit d'un volume, qui, plus encore que le précédent, consolidera le succès de l'entreprise. Alors que les abstractions inhérentes au *de Deo Uno et Trino* obligeaient l'auteur à se tenir strictement aux données traditionnelles, la matière du présent traité lui fournit l'occasion de faire preuve d'érudition et de recherche originale.

De ce chef, le volume *de Deo Creante* marque un progrès.

Sans se départir du but fixé, qui est celui de la haute vulgarisation, et tout en gardant ses qualités maîtresses de clarté et de méthode dans l'exposé de la doctrine traditionnelle, l'auteur ouvre quelques échappées de vue sur des questions dans lesquelles il s'est acquis une compétence spéciale. Pour ne pas embrouiller le lecteur ni nuire à la simplicité de son plan, l'auteur les place comme notes additionnelles faisant suite aux thèses classiques. Ainsi il nous fait connaître tour à tour les théories de saint Augustin sur la beauté de la création, et sur les « Idées », celle de Newman sur la méchanceté du « monde », la cosmogonie des peuples bantus, les différentes hypothèses sur l'ancienneté de la race humaine; enfin il nous donne une petite étude sur la notion de l'immortalité de l'âme dans les livres de l'Ancien Testament.

Ces petits aperçus succincts, sobres et clairs sont certes de nature à relever l'intérêt de cette étude déjà intéressante à plus d'un titre. L'auteur a deviné le goût de son public, et celui-ci lui en sera reconnaissant.

V. C.

J. TIXERONT. **L'ordre et les ordinations** Étude de théologie historique. Un vol. de 8-274 p. 18 × 12 cm. Paris, Gabalda, 1925. Prix : 8 fr.

« Ce livre n'est pas un traité didactique ni suffisant du sacrement de l'ordre... C'est simplement un petit volume dans lequel... « j'ai fait entrer un certain nombre de renseignements anciens et nouveaux, scripturaires, historiques, liturgiques et autres, pouvant intéresser surtout les ordinands et les prêtres, et mettre en lumière, avec le fond traditionnel, les vicissitudes qu'a traversées la pratique des ordinations ».

Celui qui connaît la modestie du savant auteur et ses hautes qualités scientifiques n'aura aucune peine à donner leur sens exact à ces lignes que

M. T. écrit dans sa préface. Elles suffiront à l'assurer du grand intérêt historique de ce petit volume que, suivant le désir de son auteur, Notre Seigneur Jésus-Christ ne manquera pas de bénir et de rendre utile à ceux à qui il est destiné. R. LANGE.

Abbé Jean DERMINE, Professeur de philosophie au Petit Séminaire de Bonne-Espérance. **La Doctrine du Mariage chrétien** Bruxelles, Action Catholique, 1925. Un vol. 22×15 cm. 164 p.

M. l'abbé Dermine a été bien inspiré de réunir en volume ses excellents articles publiés d'abord dans « *La Femme belge* ».

Son exposé de la doctrine catholique sur le mariage est remarquable d'exactitude, de clarté, de justesse. Il a le mérite de ne rien taire de ce qui doit être dit, de ne rien dire d'inutile, de ne rien innover non plus dans une matière dont la doctrine est faite, et pourtant d'être neuf par la parfaite adaptation de l'enseignement aux circonstances actuelles. Il éclaire les obscurités où se perdent aujourd'hui tant de consciences; il dissipe les sophismes et les prétextes où elles s'attardent; il les tire de leurs hésitations; il sait aussi les encourager en leur présentant le rôle des époux et des parents chrétiens sous un jour le plus beau et le plus élevé.

Nous souhaitons à cet ouvrage un large succès. V. F.

M. DE LA TAILLE, S. I. **Esquisse du Mystère de la foi,** Un vol. de x-286 p. 18×12 cm. Paris, Beauchesne, 1924. Prix : 8 fr.

Le P. de la Taille réunit en ce petit volume très avenant, avec quelques études accessoires, une esquisse du « Mysterium Fidei » (Voir ci-dessus, p. 494). Il faut remercier le R. P. d'avoir entrepris ce travail, car son « esquisse » ne peut qu'alimenter, d'une nourriture très solide, la dévotion des fidèles. Elle leur expliquera la portée exacte, dans la vie chrétienne, du sacrifice de la messe et de la sainte communion : leur piété, mieux éclairée, n'en sera que plus profonde. Nous n'exprimerons qu'un regret. Les pages du R. P., même débarrassées du latin, restent un peu techniques, presque doctorales; bien des chrétiens, peu familiarisés avec des exposés aussi serrés, ne s'y sentiront pas à l'aise. Rebutés par la forme, ils ne croiront pas que la doctrine les regarde; ils fermeront le livre un peu vite... et ce sera grand dommage. R. LANGE.

R. P. Marie-Joseph GERLAUD. **L'intercession des Saints.** Paris, Téqui, 1925, 18×11 cm., IX-106 p. Prix : 3 fr.

Il y a, dans la matière qu'annonce le titre de cet opuscule, deux erreurs extrêmes : une dévotion superstitieuse qui fait du saint un dieu, ou une

religion individualiste qui prétend ne connaître que les relations immédiates entre l'âme et la divinité. La vérité est que l'Homme-Dieu, unique et nécessaire médiateur, est la tête d'un corps hiérarchisé, dont les saints font partie d'une manière définitive et parfaite. Le chef, dans son rôle de médiateur ne se sépare pas de ses membres. Les membres ne sont médiateurs que dans leur union au chef. C'est l'idée que développe l'opuscule du R. P. Gerlaud en des pages qu'on voudrait parfois plus nerveuses, mais dont la lecture est bienfaisante. G. L.

Chan. P. Durieux, Dr en Théologie et en Droit canonique. **L'Eucharistie.** Memento canonique et pratique. Paris, Gabalda, 1925. Un vol. in-12 de 326 p. Prix : 9 fr.

Sous ce titre, M. le Chan. Durieux, secrétaire à l'Évêché du Puy, sachant que « l'Eucharistie est le centre de la vie chrétienne... plus encore le centre de la vie sacerdotale »; que « le prêtre est avant tout l'homme de l'Eucharistie », offre à ses frères dans le sacerdoce ce qu'il appelle modestement un « Memento canonique et pratique ». Ce n'est pas, dit l'*Avant-Propos*, un Traité dogmatique ou ascétique, mais plutôt un « recueil de renseignements pratiques », plus spécialement utile aux prêtres dans le ministère paroissial, mais qui intéressera aussi les personnes pieuses.

Memento canonique, est-il dit. C'est donc en les rattachant largement à l'ordre et au texte du Code, que l'auteur groupe et présente les questions très variées relatives au sacrifice et au sacrement de l'Eucharistie; — sans excepter la réserve et l'exposition du Saint-Sacrement. Il les traite dans une forme volontairement didactique, sobre et précise, mais très claire et riche de fond. Point d'appareil scientifique, aucune recherche de l'érudition dans les indications de sources, — sans toutefois négliger l'essentiel des références opportunes. Sur ces questions canoniques et morales, qu'il s'agisse des droits et devoirs des pasteurs ou des fidèles de tout âge, des dispositions requises pour le corps ou pour l'âme, du jeûne eucharistique pour la communion ou pour la célébration de la messe, on trouve une richesse de détails qui surprend heureusement le lecteur. L'auteur expose la doctrine certaine; il indique les controverses; il prend parti à l'occasion, — sans méconnaître d'ailleurs l'opinion d'autrui.

Au total, ce livre se présente réellement, ainsi que l'écrit à son secrétaire Mgr l'évêque du Puy, comme « une œuvre des plus utiles » et il est permis de croire qu'on le verra bientôt entre de nombreuses « mains sacerdotales ».

P. Castillon.

Hermann Muckermann. **Neues Leben.** Zweites Buch : **Die Botschaft vom Gottesreich** Freiburg-i-B. Herder, 1925, 92 p.

Depuis la fin de la guerre mondiale, le P. H. M. s'est attaché à l'œuvre urgente de la reconstruction morale de son pays. Son zèle dépense sans

compter la science du biologiste à cette bonne tâche. Un des thèmes les plus opportuns qu'il développe par le tract et par la conférence est celui de « *la valeur biologique de l'observation des lois de la vie dans la création d'une famille* ». C'est par milliers que le peuple allemand a lu ses brochures aux titres suggestifs : « *Pour la vie de ceux qui sont à naître* » ; « *La famille normale fidèle à la nature* » ; « *La mère et le petit au berceau* ». Le P. H. M. prépare des générations nouvelles à une « *vie nouvelle* ». Mais cette vie ne sera pas ou sera religieuse. Aussi, l'auteur de « *Neues Leben* », rappelle-t-il hardiment à ses lecteurs les vérités *éternelles* du catholicisme : l'homme et la nature venant de Dieu, « principe originel de notre conception de la vie » (*Der Urgrund unserer Lebensanschauung*); l'homme appelé au royaume de Dieu, ou le message du Christ (*Die Botschaft vom Gottesreich*).

L'objet de cette deuxième brochure n'est autre que le motif classique de la *béatitude;* prêché sur la montagne des béatitudes, il apparaît réalisé dans la souffrance sur une autre montagne, celle du Calvaire. La Croix devenant « *la harpe des béatitudes* » n'est-ce pas le divin paradoxe qui fait le fond de l'Évangile? Le style du P. H. M. a des teintes chaudes qui donnent un éclat nouveau à de très anciennes vérités.

L'auteur de « *Neues Leben* » est un ancien élève de notre glorieuse *Alma Mater*. François Jansen, s. i.

Pascal. **Pensées sur la vérité de la religion chrétienne**, par M. Jacques Chevalier, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble. 2 vol. 18×11 cm., de xix-291 et iv-315 pages. Paris, Gabalda. Prix : 20 fr.

M. Jacques Chevalier a l'an dernier publié sur Pascal un ouvrage qui fut fort remarqué. C'est dire le sérieux de cette nouvelle édition des Pensées.

La présentation en est très intéressante : M. Chevalier s'est efforcé de restituer le plan de Pascal. Il a rangé les Pensées selon ce plan ; son commentaire s'insère entre les fragments de l'œuvre inachevée, mettant en lumière leur sens, comblant leurs lacunes.

Le dessein de Pascal apparaît tout semblable à celui de beaucoup d'apologistes modernes : mettre d'abord en relief l'inquiétude foncière de la nature humaine, faire voir l'impuissance de la raison laissée à elle-même de sortir de cet état, puis montrer comment la religion apporte la solution.

Viennent ensuite quand l'âme est toute prête à accueillir la vérité libératrice, les arguments historiques : l'Ancien Testament, le Nouveau, Jésus, l'Église. L'argumentation est serrée, jamais froide pourtant : elle reste toujours en contact avec les besoins de l'âme.

L'Abbé Jean Rivière. Saint Basile, évêque de Césarée. Coll. « Les moralistes chrétiens ». Paris, Gabalda, 1925, 18×11 cm., 320 p. Prix : 10 fr.

Dans ce charmant volume, M. Rivière a recueilli les enseignements moraux épars dans l'œuvre de saint Basile et les a distribués sous les titres traditionnels de l'éthique. Pages exquises, où la culture littéraire et philosophique de la Grèce s'allie à l'inspiration toute chrétienne. Un commentaire discret suggère des remarques, intercale des transitions. On appréciera l'élégante souplesse de la traduction Saint Basile s'en trouve un peu rajeuni. Mais n'est-ce pas ce qu'a voulu l'auteur? L. M.

M. H. Legrand, professeur à la faculté des lettres de Lyon. **Saint Jean Chrysostome.** Coll. « Les moralistes chrétiens ». 1 vol. in-16 de 320 pages. Paris, Gabalda, 1924.

L'auteur nous offre des extraits de la prédication de saint Jean Chrysostome. Le zèle de ce saint pour la morale chrétienne, et l'amour du prochain qu'il voyait s'écarter de la voie étroite du Christ lui inspirèrent le désir de quitter la solitude où son cœur trouvait d'abondantes consolations et son âme la sécurité. — M. Legrand nous le montre prêchant fraternellement et simplement mais avec une vigueur et une audace parfois étonnantes.

Il faut signaler l'opportunité tout actuelle de cet enseignement et de ces menaces; on constate avec intérêt qu'au V^e^ siècle le moraliste chrétien opposait aux mêmes défauts les mêmes principes et aux mêmes problèmes de conscience donnait les mêmes solutions.

M. Legrand a eu l'heureuse idée de grouper par ordre de matière les différents extraits, faisant précéder chaque groupe de quelques mots expliquant ou résumant la doctrine du saint. Nous disposons ainsi d'un petit catéchisme de morale chrétienne telle que l'a prêchée Jean Chrysostome.

On ne lira pas sans fruit cet ouvrage ; chacun, suivant son état, y trouvera d'utiles enseignements pour conformer sa vie à la véritable doctrine chrétienne. J. D. C.

L'apostolat missionnaire de la France. 10 conférences données à l'Institut catholique de Paris (1^e^ série : 1923-1924). Lettre-préface de S. E. le Cardinal Dubois. Paris, Téqui, 1924, 310 p.

C'est une heureuse idée d'avoir réuni en un volume les conférences données par l'Union missionnaire du Clergé de France. Chacune des conférences caractérise d'une façon précise, l'aspect particulier de la mission étudiée : forme d'apostolat, méthodes, moyens employés pour faire pénétrer la civilisation, problèmes qui se posent au missionnaire, difficultés spéciales que rencontre son effort apostolique.

Le livre fait ressortir de façon saisissante l'admirable faculté d'adaptation de l'Église catholique qui lui permet de s'accommoder aux mœurs des peuples les plus divers.

La question des devoirs du missionnaire vis-à-vis de sa patrie est traitée dans plusieurs conférences; il apparaît à l'évidence qu'un patriotisme bien entendu peut parfaitement se concilier avec le désintéressement absolu qu'on est en droit d'attendre d'un missionnaire de l'Evangile.

A. H. s. I.

L'abbé Charles Grimaud. **L'Épouse. attrait du Foyer.** 2e éd. 18×11 cm., VII-305 pages. Paris, P. Téqui, 1925.

Après s'être adressé aux jeunes filles dans : « Futures épouses » M l'abbé Grimaud écrit pour les épouses. — Le mérite de cet ouvrage consiste en ce qu'il signale, dans une forme très concrète, les principales causes de la ruine de l'intimité des cœurs, voire même de la fidélité conjugale. A noter parmi ces causes : les désillusions mutuelles et l'intelligence peu claire du rôle de la femme au foyer.

L'art de garder les préférences du mari, de maintenir l'union dans la famille, voilà ce que prétend enseigner M. l'abbé Grimaud. Le secret de cet art, sans doute très difficile, se trouve, il nous le montre, dans un esprit chrétien très profond.

J. D. C.

J. Adloff. **La confession et la direction.** 4e éd. (1re éd. en langue française) revue et considérablement augmentée. Paris, Lethielleux, 1924. 19×12 cm., 260 p. Prix : 7 fr.

Même s'il a suivi en théologie un bon cours de pastorale, le jeune prêtre se heurtera à beaucoup de difficultés dans la pratique du confessionnal. Il importe que, dès les débuts, il reprenne contact avec l'enseignement et confronte les principes avec leurs applications les plus fréquentes. Même après de longues années de ministère, un examen de conscience assez minutieux sur la manière dont on remplit son rôle de confesseur et de directeur reste utile, sinon nécessaire à tout prêtre.

Aux jeunes prêtres, M. Adloff mérite de servir de guide par la sûreté de sa doctrine et la précision de ses conseils. Son zèle, sa piété, son expérience le recommandent aux confesseurs plus âgés qui veulent corriger, perfectionner leur pratique d'un si fécond ministère.

J. C.

Nikolaus Scheid, s. I. **Pater Moritz Meschler** aus der Gesellschaft Jesu. Ein Lebensbild. Mit vier Bildern. Freiburg-i-B., Herder, 1925. 19×8 cm., p. VI-220. Prix : 5 Marcs-or.

Cette biographie du R. P. Meschler, composée presque exclusivement au moyen d'extraits de sa correspondance, nous le révèle sous un jour entièrement nouveau. Ni les charges si importantes qu'il remplit, ni même ses écrits ascétiques, d'une note si personnelle et où l'on surprend à chaque instant la respiration d'une âme, ne donnent une idée suffisante des richesses naturelles et surnaturelles de cette personnalité séduisante. Disons que

dans l'esprit le P. Meschler eut et garda jusqu'au bout une bonhomie malicieuse et dans le cœur des trésors littéralement inépuisables de bonté. Il aima sans bornes quatre choses : les enfants qui toujours raffolèrent de lui, les jeunes gens, son cher Sauveur et la Compagnie « cette mère sage et pieuse » qu'au déclin de ses jours il remerciait avec effusion « pour les grands et innombrables bienfaits » que lui avaient valus les soixante années qu'il passa dans son sein.

Livre bienfaisant où le lecteur subit progressivement le charme d'une sainteté qui, sans exclure l'énergie, reste constamment aimable.

François Jansen, s. i.

P. Martial Lekeux, Franciscain. **Maggy.** Paris, Plon, 1925. 18×11 cm., iv-264 p. Prix : 7,50 fr.

Nous possédions le « Récit d'une Sœur ». *Maggy*, c'est le récit d'un frère, mais d'un frère poète et franciscain, prédicateur et directeur spirituel, racontant la carrière hélas! trop brève d'une sœur que l'immolation virginale d'elle-même transfigura par degrés en type idéal de beauté chrétienne. On ne résume pas ce livre ; on l'essaie sur soi. On l'éprouvera bienfaisant. On le lira pour faire comme fait tout le monde.

François Jansen, s. i.

R. P. A. Bessières. **Les ouvriers de la moisson.** Tournai, Casterman, 1925, 25×16 cm., 208 p. couverture de luxe. Prix : broché 5,50 fr.

L'œuvre du livre de prix placée sous le patronage d'un grand nombre d'évêques a entrepris d'éditer en magnifiques volumes illustrés avec couverture de luxe les récits du Père Albert Bessières. Le premier de ceux-ci vient de paraître. Il est de la même facture que toutes les autres nouvelles de l'auteur ; c'est dire que dans ces récits exquis et émouvants il y a toute une prédication délicieuse et attrayante sur la beauté de la vocation sacerdotale. Ce livre répandu dans les collèges y fera beaucoup de bien. Il mérite d'être distribué à profusion.

Dr Jacques Schmitt. **Manna quotidianum Sacerdotum.** Éd. 5a Friburgi Brisgoviae, Herder, 1924. 16×11 cm, 3 vol. xlii-1612 et clxxvi p. Prix : Mc. 14 ou 17,50 fr. suisses.

Ce bel ouvrage n'est pas assez connu des prêtres de langue française. Pour chaque jour de l'année, l'auteur indique des *points de méditation*, souvent originaux, toujours substantiels et succincts, ce qui plaira à plusieurs ; peut-être sont-ils trop disparates, comme s'écartant parfois notablement de la liturgie du temps. Ainsi, par exemple, est-ce bien le moment, dans l'octave de Pâques, de méditer sur un autre sujet que les mystères de la Résurrection ? Mais l'inconvénient n'est pas grand, car on peut, suivant sa dévotion, choisir une autre méditation dans le grand

nombre des points proposés. — La « Manne quotidienne » comprend ensuite des *prières avant et après la sainte messe*, très belles et très variées, empruntées au *Scutum fidei* de Boppert. — Dans les trois volumes se trouve répété un *Appendice* contenant d'autres prières usuelles.

Nous nous étonnons de trouver encore (III, p. 104) les vieilles exigences pour la Communion fréquente! Mais... l'*Imprimatur* date de 1903!

J. Salsmans, S. I.

Abbé Arnauld d'Agnel et Dr d'Espiney. **Psychologie et psychothérapie éducatives** Paris, Téqui, 1924, 19 × 12 cm., 608 p. Prix : 12 fr.

Si des millions d'enfants ont été fort bien élevés avant que la psychologie expérimentale eût confirmé la plupart des vieux principes de l'éducation chrétienne, on ne peut nier l'utilité d'une connaissance plus réfléchie et même scientifique des bonnes méthodes d'éducation. Fort peu de parents, c'est à craindre, auront le courage de lire l'ouvrage de MM. d'Agnel et d'Espiney; ils auront tort. Mais il faut espérer que le livre entrera dans la bibliothèque des écoles normales et de régentes, où maîtres et maîtresses en expliqueront à leurs élèves la théorie et la pratique. Car ce livre contient sur l'âme de l'enfant, sur l'éducation de la mémoire, de l'imagination, des sens, de la volonté des renseignements et des directives fort utiles à tous ceux auxquels sont confiées des âmes possédant encore toute la plasticité du jeune âge. Les infirmières visiteuses, les directeurs et directrices d'œuvres y trouveront également d'utiles conseils pour mieux accomplir leur mission. J. C.

F. A. Vuillermet, O. P. **Les divertissements permis et les divertissements défendus.** Paris, Lethielleux, 1924, 19 × 12 cm., 356 p. Prix : 7,50 fr.

Il est plus facile de donner en chaire les principes généraux sur « les divertissements et la conscience chrétienne » que d'entrer dans le détail des normes sur « les divertissements permis et les divertissements défendus ». Le R. P. Vuillermet rend donc aux prêtres et aux fidèles un service plus précieux encore par son second ouvrage que par le premier. En distinguant très justement les plaisirs frivoles des divertissements dangereux et surtout pervers, le R. P. ouvrira les yeux de beaucoup de chrétiens dont les faiblesses et les complaisances coupables sont dues pour une bonne part à l'absence de convictions assez éclairées ou assez profondes. Ils apprendront aussi dans ce livre quel divertissement l'on trouve dans des conversations honnêtement joyeuses, dans des lectures utiles, dans des spectacles qui maintiennent l'esprit, le cœur, les sens mêmes dans une sphère supérieure, dans la jouissance des chefs-d'œuvre artistisques. A chaque chrétien le R. P. Vuillermet demande de concourir à cette croisade contre l'abaisse-

ment des âmes en s'efforçant de rapprocher ses conversations, sa conduite, ses plaisirs mêmes du véritable idéal catholique. J. Creusen, s. i.

P. Alfred Engels, o. f. m. **Notions de justice et de Droit pour tous.** Gembloux, Duculot, 1924, 17×13 cm., 216 p.

L'auteur atteint vraiment son but. La doctrine traditionnelle, puisée aux bonnes sources, est clairement et sobrement mise à la portée de tous. Exposées en fonction de la législation belge, ces notions de justice et de droit figureront utilement dans la bibliothèque du juriste, du sociologue et de l'homme d'œuvres.

Publications nouvelles.

P. Sigismond de Villeneuve, o. m. c. **La Royauté universelle du Sacré-Cœur et l'Immaculée Conception de Marie**, d'après la doctrine du B. Jean Duns Scot. Toulouse, « Les Voix franciscaines », 1925, 18×11 cm., 48 p. avec 10 illustrations. Prix : 2 fr.

H. Reverdy. **Une enquête sur les réformes urgentes.** Paris, Bonne Presse, 18×11 cm., 274 p. Prix : 4 fr.

Mgr Benson. **Ni l'un ni l'autre.** Paris, Bonne Presse, 18×10 cm., 240 p. Prix : 2 fr.

R. P. Ehrard. **Le monde trompé ou erreurs modernes.** Avignon, Aubanel, 14×9 cm., 492 p. Prix : 8 fr.

L. Deyrieux. **Les vertus du Sacré-Cœur de Jésus**, d'après l'Évangile. Avignon, Aubanel, 18×11 cm., x-170 p. Prix : 5 fr.

V. Dubar, c. ss. r. Une gloire du diocèse de Tournai. Le chanoine **Emmanuel Joseph Martin**, curé-doyen de Templeuve (1805-1886). Tournai, École du livre.

H. Le Floch, s. sp. **Les élites sociales et le sacerdoce.** Paris, Téqui, 18×11 cm., 44 p. Prix : 1 fr.

Manete in dilectione mea. Le cœur de Jésus et le Prêtre. Paris, Librairie Saint-Paul, 18×11 cm, 48 p. Prix : 1,15 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Le Concile du Vatican et l'Acte de Foi

Il est permis de penser que dans la doctrine de l'acte de foi la théologie catholique n'a pas encore dit le dernier mot. D'accord sur tous les points essentiels, les docteurs, même les plus autorisés, divergent fort notablement quand il s'agit de la synthèse des éléments dogmatiques. Et n'est-ce pas le cardinal de Lugo qui trouvait qu'en théologie scolastique aucun problème ne se présentait plus ardu ni plus subtil? *quaestiones quae subtilitate et difficultate nulli alteri scholasticae theologiae parti cedere videntur.*

Dans nos manuels on se contente parfois de citer tout au long la définition que le Concile du Vatican a donnée de l'acte de foi, sans exposer l'erreur très précise que cette définition a voulu frapper. De là quelques méprises, légères sans doute en elles-mêmes, mais qui, en une matière aussi grave, méritent qu'on les redresse. C'est ce que nous voudrions faire voir.

Chacun peut trouver très facilement dans les Actes du Concile l'histoire grammaticale du décret de la troisième session, qui nous intéresse ici. Avant d'être solennellement approuvé le 24 avril 1870, ce passage du troisième chapitre avait été retouché deux fois. Le schéma primitif portait que par la foi on croyait *non ob intrinsecam, quam perspiciamus, rerum veritatem.* Dans le texte conciliaire final ces mots sont devenus : *non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam.* La précision et l'euphonie y avaient gagné.

Il n'y a aucun doute au sujet de la doctrine que le Concile a voulu exclure par cette définition. C'est la doctrine de Georges Hermès, mort 39 ans plus tôt à Bonn. Tout le paragraphe initial du troisième chapitre est dirigé contre lui. Le primat de Hongrie, Mgr Jean Simor, archevêque d'Esztergom et rapporteur du schéma, le dit expressément.

Il ajoute que les canons 2, 5 et 6, qui reprennent et condensent en forme d'anathèmes la doctrine proscrite sont, eux aussi, dirigés *contra eamdem scholam*.

Dès lors une double question se pose : quelle était la doctrine, la vraie doctrine, de Georges Hermès ? et comment les Pères du Concile l'ont-ils comprise ? car ce qu'ils ont condamné, c'est évidemment la doctrine telle qu'ils la comprenaient. C'est cela, et cela seul, qu'ils ont jugé incompatible avec la foi.

Georges Hermès avait 19 ans, lorsqu'après ses deux ans de philosophie, il commençait à Münster, en 1794, les études théologiques. Nous n'avons pas à juger ses professeurs, dont les noms, aujourd'hui, ne disent plus rien à personne. Il est clair, d'après les confessions d'Hermès lui-même, que l'enseignement officiel n'exerça sur lui aucune influence. Ou plutôt, il lui apporta la révélation d'un vide absolu. Dès sa première année de théologie un doute de plus en plus général l'envahit. Autour des trois grandes questions : Dieu, Révélation, Vie éternelle, les inquiétudes et les hésitations s'accumulent. Dans les débuts, par une sorte de crainte inavouée, ce jeune esprit n'ose pas mettre en question l'existence même de Dieu. Mais, pas plus que les intoxications, les doutes volontaires ne restent longtemps localisés, et, tout en écoutant les leçons de Schnösemberg ou de Gorken qui parlent à son oreille distraite de morale et d'exégèse, un beau jour ce théologien de vingt ans décide que Dieu ne lui a pas encore prouvé qu'il existe. Le travail de destruction critique se poursuit dès lors sur tout l'ensemble de la doctrine, sans qu'on perçoive d'ailleurs, chez Hermès, ces crises de sentiment qui seront de règle plus tard à l'époque romantique. Rien qui ressemble à la « Nuit » de Jouffroy. Toute connaissance est froide — *alles Erkennen ist kalt* — écrira-t-il plus tard en songeant à ces années de jeunesse.

Jusqu'à présent le cas est assez banal. En marge de l'ensei-

gnement officiel, qui ne voit rien et qui continue à diverser la « doctrine » avec l'indifférence des fontainiers, un étudiant parfaitement dédaigneux de la science de ses professeurs et tenaillé de doutes obsédants. Cela n'a rien de bien rare. Mais, chez Hermès, le doute agit, non comme un paralysant mais comme un stimulant, comme l'unique stimulant. Il n'en concevra plus jamais d'autre et il restera persuadé qu'une certitude n'ayant pas jailli d'un doute prolongé et complet n'est qu'une forme, très immorale, de la paresse ou du mensonge. Piqué par son doute, il se met à lire, et à questionner autour de lui. Rien. Les livres classiques sont muets ; les conseillers qu'il interroge ne comprennent pas ou lui versent du *laudanum*. Au lieu de l'éclairer on songe à l'endormir. Il décide donc qu'il se passera de tout secours extérieur et qu'il sortira de la crise par les moyens du bord. Tous les problèmes théologiques, dès qu'on les suit un peu, vont se perdre, comme les arbres, en racines philosophiques. Hermès s'en aperçoit bientôt, et puisque ses deux ans de philosophie ne lui avaient rien appris, il recommence l'étude personnelle de cette antique discipline. Le hasard lui met sous la main un ouvrage « d'ancienne métaphysique », comme il dit. Avec une « entière certitude » il découvre que la preuve de l'existence de Dieu qu'on y donne est « nulle », nulle par essence, et qu'il n'y a rien à faire avec ces vieux matériaux. Passons donc à la philosophie nouvelle, et tout d'abord à son fondateur — *Urheber* — Kant. Après Kant, les systèmes inspirés par la Critique. N'oublions pas que nous sommes seulement en 1795 ou 1796 et que ces « systèmes » ne représentent que les modestes travaux des premiers épigones du kantisme. Ni Schelling, ni Hegel, ni Schleiermacher : à peine les premiers ouvrages de Fichte, dont la *Critique de toute Révélation* est de 1792.

Cette philosophie nouvelle n'apporte évidemment aucune solution aux doutes religieux du jeune Hermès. Ou plutôt, elle leur apporte une solution radicale, en lui montrant que

ces doutes sont insolubles et qu'il n'y a pas de certitude possible, pas de démonstration valable, au sujet des objets transcendants. Que faire? Hermès ne voit plus qu'une seule issue : pour se débarrasser de ses professeurs de théologie, il avait mis en question toutes leurs affirmations, se réservant de les juger par lui-même; pour se défaire de ses auteurs de philosophie moderne, il allait mettre en question toutes leurs négations, et sans plus rien concéder à personne, par un bon doute bien total, il échapperait aux prises de tous et pourrait essayer tout seul son système.

Son point de départ est donc bien net : rien n'est accordé, rien n'est donné; tout doit être acquis; le terme initial est zéro. Kant est encore beaucoup trop dogmatique, puisqu'il débute avec le « divers de la sensation », l'expérience, l'objet, le sujet, l'extérieur, l'intérieur, le transcendant, la matière, l'esprit..., comme un escamoteur qui prétend n'avoir rien du tout, ni dans les mains ni dans les poches, mais qui a tout placé dans un chapeau.

Quel sera le procédé qu'Hermès emploiera pour « acquérir » les connaissances dont l'ensemble formera son système? Le voici, et en soi il n'a rien de bien original, quoique par maladresse il en fasse sortir des erreurs très personnelles. Nous n'admettrons pour vrai que les propositions « nécessitantes », celles qui s'imposent inéluctablement. C'est-à-dire que nous « n'admettrons » rien; nous constaterons que ceci ou cela s'est admis lui-même et que nous ne pouvons pas le déloger de notre esprit. La vérité est donc toujours une vérité « subie », comme un coup de poing dans la figure ou un orage. Hermès répète plus de cent fois la formule, de saveur kantienne et qu'il déclare d'ailleurs tenir de Kant : *eine Erkenntnis ohne Notwendigkeit ist Einbildung.* Une connaissance qui ne s'impose pas avec une nécessité absolue n'est qu'une imagination.

Reprenant à sa manière tout le travail de la philosophie,

il cherche d'abord la vérité première, la nécessité inévitable, pleinement subie par l'esprit, et qui par contagion pourra gagner toute la science valable. Il cherche ce qu'il appelle la « porte d'entrée » de la philosophie, le point de départ des connaissances tout à fait sûres, c'est-à-dire des seules vraies connaissances. Impossible de le trouver dans une intuition (*Einsicht*) car dans l'intuition nous devons distinguer deux éléments, la conscience d'une perception et l'affirmation que cette perception correspond à un objet. Or ce second élément ne s'impose pas avec une nécessité contraignante : je puis, sans me contredire, douter de l'objet d'une intuition, tout en admettant le fait de conscience qui en est le résultat. La certitude de l'intuition n'est que conditionnelle. Si l'objet en soi correspond à ma perception, l'intuition est objective, mais rien ne me force à l'affirmer.

L'intuition n'est donc pas encore assez « nécessaire » pour que je l'admette comme point de départ du savoir. Il faut la décomposer, et quand on en a séparé l'affirmation d'un objet correspondant à la perception, il reste le fait immédiat et indéniable d'un certain état de conscience (*das unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns*). Ici je ne suppose plus rien. Peu importe qu'il y ait ou non concordance entre les facultés de l'homme et l'être des objets, le fait de conscience est contraignant comme tel. On ne peut pas dire qu'il est dérivé puisqu'il est premier ; on ne peut l'appeler ni objectif ni subjectif : ce serait déjà l'interpréter en y mettant des propositions non nécessaires. Un fait demeure donc au-dessus de toutes les discussions puisqu'il leur permet d'être, et au-dessus de tous les scepticismes puisqu'il leur fournit l'aliment, c'est le fait immédiat de la conscience qui connaît. Hermès l'appelle la connaissance suprême, le premier principe de toute certitude (*das Urprinzip der Gewissheit aller anderen menschlichen Erkenntnisse*).

Tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire dans la

conscience, tout cela ne devient nécessaire que dans la mesure où je consens à l'admettre comme tel, et n'a donc qu'une nécessité conditionnelle et subjective. Hermès donne des exemples : qu'une chaise *soit* là devant moi, et que ce *soit* une chaise différente des autres... etc.., cela n'est certain que si je veux l'accepter comme tel. En dehors de cette acceptation, la seule chose immédiate et certaine est un fait de conscience, la nécessité où je suis, non de *voir* des chaises, ni même de *penser* des chaises, mais de ressentir quelque chose, à quoi je ne puis me dérober.

Au fond cette découverte hermésienne n'était pas très neuve. Depuis Pyrrhon et Sextus Empiricus on savait à peu près tout cela. Il écrira audacieusement : il n'y a pour l'homme aucune connaissance certaine *de quelque chose.* (*Erkenntnis*), il n'y a de certain qu'un état de conscience, parce que lui seul est nécessaire.

S'il s'était arrêté là, Georges Hermès n'aurait jamais pu rester chrétien une minute. Il lui fallait compléter son système et atteindre du *réel* défini. Comment va-t-il s'y prendre? on peut le deviner dès qu'on se souvient de son fameux principe : il n'y a de connaissance valable que dans la mesure où il y a connaissance nécessaire. Après avoir distingué, avec Kant mais dans un autre sens, l'entendement et la raison (*Verstand* et *Vernunft*), il déclare que c'est l'entendement qui pense, et que c'est la raison qui justifie. Quand l'entendement pense, il y a, nous l'avons vu, un résidu *nécessaire* à cette opération : un certain état de conscience qui s'impose et qui est donc certain. Quand la raison justifie, il y a aussi un résidu nécessaire : le motif, le pourquoi, attribué par la raison aux choses ou aux pensées peut être irréel, tout à fait faux; la raison peut se tromper en assignant *tel* pourquoi, mais elle est contrainte d'en assigner un. Nous ne sommes pas forcés de considérer comme vrai le motif que la raison nous donne, mais nous ne pouvons pas nous soustraire à l'affirmation

« irrévocable » (*unwiderruflich*) que, si le motif donné n'est pas le vrai, c'est qu'un autre est le vrai. L'absence complète de tout pourquoi, la négation absolue du principe de raison suffisante, exige elle-même un pourquoi et une raison suffisante. Hermès se flatte donc d'avoir ici encore touché le roc solide, l'assise première de la nécessité et, partant, de la certitude. Il déclare d'ailleurs que cette découverte n'est pas de lui, mais de Fichte, qui seul a trouvé la porte d'entrée de la métaphysique, le jour où il a dit : Il est impossible de passer d'une connaissance à l'objet de cette connaissance, et donc il nous faut placer la réalité complète dès le début de nos démarches mentales sous peine de ne jamais la rencontrer en cours de route. La certitude n'est donc pas un résultat, elle est un point de départ.

Remarquons-le toutefois : pareille certitude n'est encore qu'une certitude indéterminée. L'entendement pense nécessairement, il est donc certain qu'il y a un fait de conscience ; la raison justifie nécessairement, il est donc certain que le motif, le pourquoi, est réel, mais nous ne savons ni ce que manifeste ce fait de conscience ni quel est ce pourquoi. Hermès, très laborieusement, va tenter de pousser plus avant le « char de nos connaissances ».

Au fond, si on le dégage de l'énorme appareil verbal et de toutes les répétitions qui l'écrasent, son procédé est assez rudimentaire. Il est en deux temps : l'entendement pense nécessairement ceci ou cela comme nécessaire ; la raison trouve nécessairement une raison de cette nécessité, et ce qui n'était qu'idée pour l'entendement devient donc réalité pour la raison. C'est ainsi que va se construire une sorte de métaphysique. Veut-on un exemple? L'entendement ne peut pas ne pas penser que le changement des choses est nécessaire, car l'expérience ne donne à la conscience que des contenus toujours mouvants. La raison ne peut pas ne pas déclarer qu'il y a un pourquoi fondamental à ce changement. Le

pourquoi fondamental du changement ne peut lui-même être changeant, car la raison exige précisément un pourquoi au changement lui-même. Et voilà, dit Hermès, dûment prouvée l'existence d'un absolu, immuable, et cause de tout le changeant.

Il va de soi que ce procédé dialectique n'a de valeur que pour les vérités dont l'entendement perçoit invinciblement la nécessité. Le monde de l'expérience particulière et contingente n'a de certitude que celle que nous consentons librement à lui accorder.

Un mot encore, avant de résumer le système du point de vue de la doctrine de la foi.

Hermès qui avait lu et admiré Kant n'était cependant pas un kantien. Rien de plus opposé à la Critique de la Raison Pure que sa théorie d'une raison, faculté du réel! Pour Kant la raison n'est que l'organisatrice; elle s'égare dès qu'elle s'aventure dans le transcendant. Hermès, qui recommandait chaudement à ses élèves les ouvrages de Benoît Stattler, entre autres son *Antikant*, n'en avait pas moins subi profondément l'influence du Criticisme. Stattler et lui sont d'accord avec Kant sur la définition de la foi (cf. STATTLER, *Antikant*, IIer Band, p. 406). De plus, avec Kant encore, Hermès distingue la raison théorique et la raison pratique, comme deux fonctions indépendantes. Il est impossible, déclare-t-il, de faire dériver de l'essence divine les règles de la moralité. La morale est constituée entièrement avant toute théodicée, et elle ne concerne que les rapports des hommes entre eux et avec eux-mêmes. Il ajoute même cet argument curieux : si la morale pouvait être dérivée de l'essence divine, Dieu serait un être au-dessus de toute morale et donc parfaitement amoral; ce qui est inadmissible. Dès lors il faut que la raison pratique s'empare du concept de Dieu tel qu'il a été fourni par la raison théorique : cause première, immuable, du monde changeant, et déclare à quelles conditions un pareil concept est

admissible pour elle, c'est-à-dire à quelles conditions Dieu est compatible avec le devoir moral. Ces conditions seront précisément les attributs moraux de la divinité. Dieu est compatible avec les exigences de la raison pratique dans la mesure où il peut être considéré comme absolument saint, désintéressé, fidèle, miséricordieux, sincère et juste. Le motif pour lequel on admettra toutes ces propriétés en Dieu sera donc l'exigence même de la raison pratique, ou en d'autres termes : on sera forcé de concevoir Dieu comme juste, non parce que la raison spéculative découvre la justice dans l'essence divine, mais parce que le devoir absolu de la justice n'existerait plus pour moi, si je n'affirmais en même temps qu'il existe et que Dieu est juste. J'admets un Dieu juste, parce que *d'abord* je suis forcé d'admettre la nécessité pour moi d'une vie juste.

Dans une pareille philosophie que pouvait devenir la doctrine de la foi? D'une part, les vérités « métaphysiques » c'est-à-dire toutes les vérités indépendantes en soi de l'expérience étaient ramenées à la pure philosophie et prouvées par la raison. De l'autre, tous les articles du dogme chrétien, contenant un élément d'expérience sensible : toute la Christologie par exemple, devaient faire l'objet d'une adhésion libre, qui leur *conférât* leur certitude. En effet, rien n'est certain que ce qui s'impose nécessairement, et dans les faits d'expérience ce qui s'impose ce n'est pas l'événement lui-même — celui-ci n'est que le résultat d'une interprétation — mais seulement, d'après Hermès, un certain état de conscience, une modification dans la perception, rien de plus. Pour passer de cet état de conscience à la réalité objective, il fallait un pont. Et ce pont, impraticable à la raison théorique, c'est la raison pratique qui allait le construire et le franchir.

Ici la doctrine d'Hermès devient tout à fait singulière, et ce sont précisément ces conclusions aberrantes qui ont le plus vivement excité les soupçons et fait douter de la valeur de tout le système.

Pourquoi dois-je admettre la vérité en soi de l'enseignement du Christ sur sa personne et sur son œuvre?

Uniquement, dit Hermès, à cause des miracles qui l'accompagnent.

Pourquoi dois-je admettre ces miracles?

La raison théorique, continue Hermès, ne peut rien répondre, car il ne serait pas contradictoire en soi qu'un mort revînt à la vie, ni que du pain se multipliât, ni qu'un homme marchât sur l'eau, ni qu'un aveugle retrouvât l'usage de ses yeux, ni que les maladies disparussent à un simple commandement. On a beau retourner le prédicat et le sujet dans tous les sens, on ne voit pas que les concepts se repoussent : dans l'essence de l'homme il n'est pas inclus qu'il s'enfonce dans l'eau; ni dans le concept du mort qu'il ne puisse *plus* revenir à la vie... Toutes ces propositions sont donc synthétiques, comme dit Kant, synthétiques *a posteriori*, c'est-à-dire d'une certitude dérivée de l'expérience. Mais une pareille certitude n'est jamais contraignante, car il n'est pas absurde de penser que les lois de l'expérience ne nous sont pas toutes connues et qu'il y a des cas où, très naturellement, un mort ressuscite parce qu'on le lui ordonne, comme il y a des cas, très naturels eux aussi et très fréquents, où un dormeur se réveille parce qu'on l'appelle à haute voix. La raison théorique n'a donc rien à nous répondre. Elle se contente de laisser ouvertes toutes les hypothèses, celle d'une explication surnaturelle aussi bien que celle d'une causalité expérimentale et ordinaire.

Alors intervient la raison pratique. Elle va nous contraindre à choisir l'hypothèse du surnaturel et même à la transformer en certitude.

Voici la « déduction », dont Hermès semble d'ailleurs assez fier, et qui est bien sa propriété personnelle. La raison pratique m'impose, avec une nécessité absolue, non pas d'agir conformément au devoir mais de vouloir agir ainsi; elle

m'impose une loi que librement je fais mienne. Le devoir n'est donc vraiment nécessaire dans la pratique que dans la mesure où je l'accepte librement comme une nécessité inéluctable. Cette acceptation, que rien ni personne ne peut m'extorquer, c'est donc moi qui me l'impose, et Hermès l'appelle une foi. C'est un acte de confiance absolue, fondé uniquement sur ma décision libre. On reconnaît ici les traits fondamentaux de la morale kantienne.

Or, parmi les nombreux devoirs pratiques, absolus, inconditionnés, voulus comme tels par la liberté, se trouve par exemple celui-ci : tu prendras de ta santé un soin suffisant et tu chercheras les remèdes, tu accepteras les traitements même pénibles qui peuvent te débarrasser des maladies. Cet « impératif », comme tous les impératifs moraux, est sans exception possible, car admettre la possibilité d'une exception à la loi morale, c'est lui enlever tout caractère obligatoire et la livrer au caprice. La raison pratique m'interdit donc d'admettre n'importe quelle hypothèse capable de ruiner la rigueur absolue de cet impératif moral. Mais supposons un instant que les guérisons opérées par le Christ aient été *naturelles*, et du coup, pense Hermès, l'obligation de prendre des remèdes pénibles cesserait pour tous les malades. En effet, il y aurait au moins deux façons *naturelles* de se guérir : une par les traitements médicaux laborieux ; une autre par le geste ou la parole d'un guérisseur. Et celle-ci étant la plus commode, personne ne serait contraint d'adopter l'autre.

Il existe un commandement moral qui nous interdit de nous jeter à l'eau. Mais si quelqu'un admet un seul instant que l'homme peut *naturellement* marcher sur l'eau, il ne peut plus condamner ni les imprudents baigneurs qui se noient ni les désespérés qui s'engloutissent avec leur chagrin.

Il existe un commandement moral qui nous enjoint de ne pas nous laisser mourir de faim, et par conséquent de nous approvisionner de comestibles. Si quelqu'un peut, *naturelle-*

ment, en les manipulant entre ses doigts, multiplier des pains, les laboureurs sont dispensés de semer, les boulangers de pétrir, et les ménagères de remplir la huche. La prévoyance cesse d'être une vertu nécessaire et tous les insouciants et tous les prodigues ont raison.

Hermès s'est surpassé en ingéniosité quand il a traité le cas du mort ressuscité. Pourquoi dois-je admettre que la résurrection de Lazare par exemple est surnaturelle? Parce qu'il existe un commandement moral qui nous enjoint de ne pas laisser sans sépulture les cadavres. Or ce précepte de l'inhumation serait totalement énervé, si un mort pouvait *naturellement* revenir à la vie. En effet, dans ce cas, la nature ne peut pas m'imposer d'enterrer des morts qu'elle se charge elle-même de ranimer dans certains cas.

C'est donc parce que je *crois* à l'impératif moral que je crois aussi, par voie de conséquence, à toute la narration évangélique et en général à tout ce qui est révélé.

Nous avons déjà franchi deux étapes. Quand il s'agit des vérités strictement métaphysiques, il n'y a pas moyen de les *croire,* on doit les admettre nécessairement, parce que la raison théorique les impose.

Quand il s'agit des vérités strictement révélées, il y a nécessité de les *croire,* mais cette croyance n'est que la croyance volontaire à l'impératif moral, et elle n'implique aucune grâce surnaturelle; elle est, elle aussi, d'ordre philosophique et se fonde sur la raison pratique.

Où donc Hermès va-t-il loger la foi théologique, celle qui est produite en nous par la grâce, et qui est libre, surnaturelle et méritoire? Il est trop clair qu'il ne peut l'identifier ni avec l'adhésion de la raison théorique aux vérités absolues, ni avec la simple croyance volontaire à l'impératif du devoir. Dès lors il n'y a plus qu'à la réfugier dans la conduite pratique, dans la conformité des actions de la vie avec les vérités admises par l'esprit. Et reprenant, en l'altérant, la vieille distinction

plusieurs fois séculaire, Hermès dira que la foi vive, la foi des œuvres, est seule une grâce, qu'elle seule est surnaturelle et libre, et que la foi morte, c'est-à-dire la foi de simple adhésion mentale aux vérités révélées n'est ni surnaturelle, ni libre, ni d'aucune façon produite par la grâce. Il en est d'elle comme de la *croyance* à la géométrie d'Euclide ou à la mort de Socrate.

La vie surnaturelle ne commence donc pas, pour lui, au plus profond même de la vie de l'esprit; la grâce et l'action surnaturelle attendent l'homme « à la sortie », c'est-à-dire au moment où il doit régler sa conduite sur ses pensées. Les pensées, elles, sont d'ordre purement naturel, scientifique et donc contraignant. Il n'y a aucun *savoir* qui soit l'effet d'une grâce.

C'était bien là le fond de l'Hermésianisme; c'est là aussi qu'il devait se briser.

* * *

Pour élaborer son système complexe, et dont nous n'avons touché qu'un seul point, Hermès avait peiné plusieurs années. Sa crise intérieure n'était pas du tout achevée lorqu'en 1799 il fut ordonné prêtre, puis envoyé comme professeur à Münster, et de là à Bonn.

A Münster il eut quelques difficultés avec l'administrateur capitulaire Droste zu Vischering, que nous retrouverons plus tard archevêque de Cologne. On lui reprochait de donner tout son cours de théologie en allemand et de traduire dans la terminologie très suspecte et très incertaine de l'idéalisme kantien ou fichtien les dogmes les plus délicats. On s'inquiétait de le voir louer Stattler, qui lui-même avait été condamné, et déclarer qu'avant la « nouvelle philosophie », c'est-à-dire avant le Kantisme, la doctrine catholique avait totalement manqué de base rationnelle.

Enfin, dans son enseignement même on découvrait de grosses inexactitudes, et des erreurs graves visibles à l'œil nu. Transféré à Bonn, dans la faculté de théologie dont le gouvernement prussien prétendait bien rester maître, Hermès se plia fort docilement à toutes les exigences du pouvoir civil, jusqu'à signer les quatre fameuses propositions, dans lesquelles on reconnaissait entre autres au gouvernement le droit de décider en dernier ressort de l'orthodoxie des doctrines enseignées. A l'égard du pouvoir religieux ses tendances étaient moins conciliantes, mais il avait, à cette époque, comme Supérieur ecclésiastique, l'archevêque de Cologne Mgr Spiegel, qui le comblait de faveurs et le protégeait contre tous les opposants. De 1824 à 1831, date de la mort de Hermès, cette faveur ne se démentit pas un seul instant.

En 1819 Hermès avait publié un premier volume, une *Introduction à la théologie chrétienne catholique. 1re Partie. Introduction philosophique,* rééditée à Münster en 1831. En 1829 il fit paraître la deuxième partie du même ouvrage : *Introduction positive.* La mort l'empêcha de poursuivre ce travail, mais un de ses disciples, le Dr J. H. Achterfeldt, lui rendit le mauvais service de faire imprimer et répandre dans le commerce, en 1834, la première partie de sa *Dogmatique* puis, coup sur coup, la seconde partie, en latin, et la première section de la troisième partie, en latin également.

Le professeur Georges Hermès avait un réel talent de séduction intellectuelle. A une époque où la philosophie catholique n'existait presque plus et où l'idéalisme transcendantal emportait tous les esprits dans son prodigieux mirage, il avait su donner à son enseignement une allure vigoureuse, critique et ferme, qui ralliait autour de lui tous les errants. Ce qu'il reprochait à Kant, c'était de ne pas être assez critique. Il prétendait le dépasser en le continuant, et achever la besogne philosophique abandonnée trop tôt par le vieux maître

lassé. Une certaine crânerie dans l'exposé même des objections masquait la faiblesse indéniable des réponses et Hermès dénombrait si abondamment « les conditions à remplir par toute théologie qui voudra se présenter comme science » qu'on se persuadait aisément que ces conditions étaient remplies. Ne chicanant pas sur le montant de la dette à payer, il donnait l'impression d'être en fonds et on lui faisait crédit.

Ses élèves peuplaient déjà les chaires de théologie et les cures des paroisses. L'Université de Bonn était acquise à la nouvelle doctrine, malgré l'opposition de Klee et de Windischmann fortement attaqués par les hermésiens. Cologne, Trèves, Münster, Breslau faisaient chorus. A peine quelques exceptions timides et qui n'osaient élever la voix. On pouvait se croire sûr de l'avenir. Jamais depuis les grands troubles de la révolution et des guerres impériales, pareil espoir n'avait gonflé les âmes dans les facultés de théologie.

Il fallut pourtant se résigner au désastre. En 1835, le 2 août, Mgr Spiegel mourait et l'archidiocèse de Cologne était administré, pendant la vacance du siège, par M. Hüsgen, vicaire capitulaire. Cette mort privait les hermésiens d'un de leurs plus puissants protecteurs. Malgré tout, lorsque le coup de foudre partit de Rome le 26 septembre 1835, il les surprit en pleine illusion. Grégoire XVI dans son bref *Dum acerbissimas* appelait nommément Georges Hermès — et sans faire allusion à son décès — un parfait maître d'erreur, profanant le ministère de l'enseignement, adultérant le dépôt sacré de la foi, téméraire, orgueilleux et méprisant, s'engageant dans les routes ténébreuses qui mènent à toutes les erreurs, et mettant le comble aux amertumes dont les ennemis de l'Église abreuvent le Souverain Pontife. Le bref ajoutait que ce jugement sévère était partagé depuis longtemps par la presque totalité des Allemands, et il condamnait sans réserve l'homme et son œuvre, ordonnant la mise à l'Index de toutes les publications d'Hermès.

A Bonn, à Cologne, à Münster, un peu partout, ce fut une stupeur consternée. Il n'y avait pas à tenter de dissimuler l'existence du bref, dont les journaux avaient donné le texte et qui était déjà longuement commenté à l'étranger, dans tous les milieux théologiques. L'administrateur de Cologne, M. Hüsgen, l'essaya pourtant. Il enjoignit à tout le monde de garder « un rigoureux silence » sur cet événement, comptant d'ailleurs, disait-il, que tous se soumettraient au jugement du pape *si* la condamnation venait à être promulguée. Cette barrière de papier ne pouvait tromper personne : le bref n'avait nul besoin d'être promulgué pour lier en conscience les catholiques et M. Hüsgen en avait reçu lui-même, directement, une copie authentique. Mais le prétexte à des atermoiements était trouvé et on gardait l'espoir d'une intervention possible du gouvernement prussien. A Breslau, M. Elvenich, reprenant l'argument des jansénistes dans l'affaire de l'*Augustinus*, déclarait condamner toutes les erreurs signalées dans le bref pontifical, mais niait qu'elles fussent contenues dans les ouvrages d'Hermès. A Trèves, le bref paraissait si énorme, si violent et si peu exact qu'on n'hésitait pas à en appeler du pape mal informé au pape mieux informé. M. Biunde, un des professeurs, l'écrivait sans ambages au cardinal Lambruschini.

Un troisième malheur devait encore accabler les hermésiens. Le 1er décembre 1835, à peine deux mois après la publication du bref, Mgr Clément Auguste Droste zu Vischering était nommé au siège de Cologne, et le 29 mai 1836 il était intronisé. Droste avait déjà, comme administrateur capitulaire de Münster, ferraillé jadis contre les doctrines hermésiennes. Il avait en horreur tout ce qui ressemblait à « l'orgueil de la raison » et sa vie d'ascète rigoureux le rendait peu sensible aux coups, à ceux qu'il recevait comme à ceux qu'il donnait. Il n'était pas homme à badiner et on ne le faisait guère changer d'avis. Il fallait le prendre en bloc, et on le vit bien

lorsque le 20 novembre 1837, vers 7 heures, une chaise de poste, escortée de gendarmes et de dragons, le transporta de Cologne dans la forteresse de Minden. C'était la manière dont le gouvernement prussien entendait *mater* les évêques récalcitrants. Il se trompait de méthode.

Les mesures contre les hermésiens ne se firent pas attendre. Elles étaient du type usité en pareils cas : propositions à souscrire par les professeurs suspects ; refus de nommer à aucun emploi les prêtres qui ne donneraient pas des preuves suffisantes d'orthodoxie ; obligation pour tous les élèves ecclésiastiques de consigner par écrit les leçons de leurs maîtres et d'envoyer leurs cahiers à l'évêque ; interdiction d'absoudre ceux qui liraient les écrits d'Hermès ou de ses partisans : cette absolution était réservée à l'archevêque lui-même.

Parmi les propositions soumises à la signature des prêtres et des séminaristes du diocèse deux surtout nous intéressent, parce qu'elles nous montrent bien ce que Droste voyait de pernicieux dans la doctrine hermésienne de la foi. La deuxième proposition condamne l'effort de ceux qui veulent *sola ratione duce* chercher la vérité de la foi : damnabilem conatum... ut... sola ratione duce fidem quærat.

La troisième insiste sur le rôle de *lumière* que joue la grâce de la foi : *credo et confiteor, fidem esse Dei donum et* LUMEN, *quo* ILLUSTRATUS *homo firmiter assentitur atque adhaeret...*

En effet, c'était précisément ce rôle nécessaire de la grâce surnaturelle dans l'intelligence elle-même, qu'Hermès avait constamment nié. Pour lui il était inadmissible, absurde, que la grâce fît *voir ;* elle n'intervenait que dans la « foi vive », pour donner la *force* au vouloir de conformer les actes de la conduite aux convictions de l'esprit.

Les combats qui se livrèrent en Allemagne autour de l'hermésianisme vaincu n'ont plus pour nous qu'une signification historique. Ce sont des combats d'arrière-garde. La bataille doctrinale était perdue sans espoir.

A Rome cependant les hermésiens avaient fait une suprême tentative. Persuadés que ni le pape ni les théologiens italiens ne connaissaient l'allemand et qu'il fallait donc leur enseigner la véritable doctrine d'Hermès, deux professeurs : Braun et Elvenich entreprirent le voyage, s'installèrent à Rome, harcelèrent de visites et de lettres et de mémoires le cardinal Lambruschini, le P. Roothaan, général des jésuites, le P. Rozaven, etc.. Toute cette correspondance a été publiée, avec les titulatures archaïques en usage dans ces lettres latines. On y voyait beaucoup de *doctissimi, colendissimi, reverendissimi, eruditissimi, obsequiosissimi, clarissimi, eminentissimi, devotissimi;* mais cette politesse verbale cache à peine le désaccord irrémédiable des points de vue. Les diplomates hermésiens n'avaient qu'une idée : obtenir la rétractation du bref de 1835; la seule chose, peut-être, que jamais Rome n'aurait pu envisager. Comprenant mal les propos courtois du cardinal Lambruschini et les assurances d'estime prodiguées par l'aimable P. Roothaan, ils « se mirent à la besogne » et entreprirent de traduire en latin quelques œuvres du maître proscrit. C'était surtout l'*Introduction* d'Hermès qui avait fait scandale. Ils eurent soin de ne pas attaquer ce fâcheux morceau, et noircirent des pages de traduction, en ne prenant que les œuvres posthumes. Partageant l'illusion de tous les malheureux, ils s'imaginaient que leur aventure était la seule chose importante dans la chrétienté et que le temps, la patience, le désir d'apprendre et de se repentir étaient, chez leurs hôtes romains, sans limites. Ils envoyaient à Lambruschini d'énormes dissertations latines; ils écrasaient le P. Roothaan sous des mémoires didactiques destinés à montrer que seule une conjuration d'ignorants et de cagots avait pu faire condamner le grand Hermès; ils avaient tous les courages sauf celui d'être brefs, discrets et de voir clair.

En attendant, le bruit courait en Allemagne que la cause

d'Hermès était réexaminée à Rome, et comme toujours en pareil cas le mouvement de soumission s'arrêtait net. Attendons, disaient les hermésiens, que le *dernier* mot ait été prononcé par le pape. On nous assure qu'il s'est remis à réfléchir... N'allons pas plus vite que lui.

Arrivés en juin 1837, les négociateurs se trouvaient encore à Rome au mois d'avril 1838. Eux seuls ne connaissaient point de lassitude, mais autour d'eux on était de plus en plus décidé à en finir. Le P. Roothaan revenait avec insistance dans ses lettres sur la rébellion de Lamennais et souhaitait qu'à défaut d'Hermès, déjà mort, les hermésiens eussent plus de docilité que Lamennais. Le cardinal Lambruschini écrivait des billets de plus en plus brefs et nerveux. Le P. Rozaven déclarait en riant qu'un professeur de théologie ayant dû « chercher Dieu » pendant vingt ans lui semblait un personnage assez bizarre. Le Pape lui-même voulait se débarrasser de ces interminables plaignants. Le 6 avril 1838 Lambruschini signifia la rupture. Les deux professeurs lui avaient fait tenir — les maladroits ! — un énorme mémoire en latin, bourré de citations patristiques et de vieux textes d'historiens, pour démontrer en trois points : que l'attitude des hermésiens n'était pas identique à celle des anciens jansénistes ; que la distinction « entre le droit et le fait » n'était pas vaine et n'avait pas été inventée par des hérétiques et que par conséquent ils avaient, eux les hermésiens, la faculté de s'en servir. Lambruschini leur répondit deux jours plus tard : « *Vos erroris viam ingressos errantium vestigia sectari* », leur déclara qu'ils n'avaient qu'à se soumettre et à le laisser en paix et que leur long mémoire leur était renvoyé sans avoir été ouvert : « *Nedum legi, sed nec evolvi quidem* ». La lettre se terminait évidemment par les « *illustrissimi domini, ad serviendum paratissimus...* » Mais ces superlatifs ne pouvaient plus faire illusion. L'heure de la débâcle avait sonné.

Trente-deux ans plus tard, presque jour pour jour, le Concile du Vatican exterminait rétrospectivement l'erreur d'Hermès (1).

* * *

L'avait-il bien comprise? Pour celui qui étudie les actes complets du Concile il n'y a aucun doute. Laissant de côté les points secondaires, le Synode est allé en droite ligne à l'essentiel du système et il l'a très exactement résumé.

Les rapporteurs et les théologiens de l'assemblée ont cherché longtemps un substitut latin aux mots allemands si souvent employés par Hermès : *die nötigenden Gründe*. On avait d'abord essayé : *necessariis scientiae argumentis inducta persuasio,* mais les amendements s'abattaient sur ce texte et le rapporteur concéda qu'il n'était pas assez clair. On le remplaça par *necessariis humanae rationis assensus productus*. Le mot *necessariis* ne satisfit cependant personne sauf le rapporteur, qui le défendit de son mieux et avoua qu'un scrupule de latinité l'empêchait seul d'écrire carrément : *necessitan-*

(1) Après avoir quitté Rome pleins d'amertume les deux professeurs se vengèrent. Ils n'étaient plus tenus à cette courtoisie sentencieuse qu'ils avaient adoptée durant leurs interminables pourparlers. Elvenich publia un pamphlet violent contre le P. Perrone, s. I., qu'il rendait responsable de la mésaventure hermésienne et qui avait réellement travaillé de toutes ses forces à la condamnation. *Perronius vapulans* fut la satisfaction tardive d'une rancune longuement accumulée. On y parle des Jésuites comme d'une réunion de canailles choisies *e perditissimis et perniciosissimis* (toujours les superlatifs !) *hominibus ordo conflatus*, occupés à ruiner toute vertu...; on montre par des preuves assez convaincantes que le P. Perrone, dans ses *Institutiones theologicae* a plagié les notes bibliographiques de Wegscheider et on s'égaie fort au sujet d'un certain auteur *Ei* que Perrone cite dans son vol. III, p. 118, et qu'il prend évidemment pour un nom propre, alors que dans les notes de Wegscheider, copiées maladroitement par Perrone, il s'agit de l'abréviation *Eiusdem* se rapportant à un auteur déjà nommé plus haut. Dans les éditions suivantes de Perrone on a supprimé cette balourdise, assez grosse, il faut l'avouer.

tibus. Malgré le plaidoyer véhément de Mgr Martin, rapporteur, personne ne voulut ni de *necessariis* ni de *necessitantibus*. La députation demanda un sursis jusqu'au lendemain. La nuit ayant porté conseil et vocabulaire, Mgr Martin se présenta cette fois avec le texte connu : *argumentis humanae rationis necessario produci*. Il le lut à l'assemblée ; on n'entendit pas ; on lui cria de répéter, alors plaçant ses mains en porte-voix il relut le texte, qui fut enfin adopté *pene unanimi consensu*. La session conciliaire du 24 avril allait définitivement le canoniser.

C'était toute la théorie de la foi philosophique d'Hermès qui se trouvait par là condamnée.

La seconde partie du canon affirmait la nécessité de la grâce même pour la *foi* sans les œuvres, pour cette foi de simple connaissance, qui se confondait essentiellement avec la pure foi philosophique des hermésiens.

Sur ce point, particulièrement vulnérable dans leur système, Braun et Elvenich avaient fait à Rome des aveux très précis. La foi sans la charité, la foi *morte* n'était pas à leur avis l'œuvre de la grâce. Elle n'avait rien de surnaturel, rien de méritoire, rien de libre. Le fait de voir que le christianisme est vrai, en d'autres termes le fait de l'admettre intérieurement et d'y adhérer ne requérait d'après eux aucun secours du Saint-Esprit. On pouvait dire *Dominus Iesus* par le pur esprit naturel. Quand on leur objectait le texte du Concile de Trente (sess. VI, can. 28 et cap. 15) déclarant que la foi est compatible avec le péché mortel, ils répondaient que cette foi était essentiellement différente de la foi vive et salutaire qui avait précédé ce péché mortel, et ne méritait le nom de foi que *lato sensu*. D'après eux le Concile de Trente avait même favorisé d'avance la doctrine hermésienne, car en reprenant à son compte les décrets du second Concile d'Orange sur la nécessité d'une grâce pour croire *comme il faut*, *sicut oportet*, et pour penser *ut expedit*, le Concile de

Trente semblait indiquer que cette grâce n'était plus nécessaire dès qu'on ne croyait pas *sicut oportet* et qu'on ne pensait pas *sicut expedit,* c'est-à-dire dès qu'on se contentait d'une foi morte et d'une conviction toute théorique.

Là encore le Concile du Vatican avait parfaitement saisi le vice de la doctrine hermésienne et il avait frappé exactement à l'endroit vulnérable.

Toute la théorie condamnée peut donc se ramener à ces quatre propositions, toutes quatre dans Hermès, et toutes quatre exclues par le Concile.

1. Il est absurde d'admettre quelque chose dont la certitude n'a pas été montrée au *préalable.* La foi étant un assentiment certain, il faut qu'*avant* de croire nous possédions toute la certitude de la croyance.

2. Toute certitude étant contraignante et s'imposant par elle-même, il est absurde de parler de grâce surnaturelle et de liberté dans le fait même d'être certain. La certitude est toujours passive et toujours strictement rationnelle, qu'il s'agisse de la raison théorique ou pratique.

3. Dès lors tout ce qui dans la foi est connaissance certaine des vérités, tout cela est naturel, et d'ordre simplement scientifique et n'a rien de salutaire. Le mérite, la grâce, la liberté n'interviennent qu'au moment où la conviction théorique que « *c'est vrai* » se traduit en actes de religion, en bonne conduite.

4. Il faut donc, pour arriver à une foi réelle et valable, à une foi honnête et scientifique, commencer par le doute complet et *ne rien admettre* avant que la preuve n'en existe pour moi. Catholiques et infidèles, croyants ou non croyants, se trouvent dans la même nécessité de critiquer à fond leur foi ou leur absence de foi.

* * *

Reprenons, pour finir, les expressions du Concile du Vatican décrivant l'acte de foi. Nous y lisons que l'assentiment de la foi n'est pas donné *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam*. La doctrine d'Hermès ici visée n'est pas le simple rationalisme, qui par comparaison du sujet et de l'attribut voudrait prouver la vérité ou la fausseté des dogmes. L'*intrinseca rerum veritas* n'est pas toujours directement démontrable par la raison spéculative, nous dit Hermès. Dans tous les cas où le dogme renferme des éléments d'expérience ou d'histoire la *preuve* ne peut relever que de la raison pratique, qui m'impose de croire au miracle accréditant la doctrine, pour sauvegarder le caractère absolu de l'impératif du devoir.

En condamnant Hermès l'Église a donc fait plus que proscrire une forme banale de rationalisme théologique. Elle a condamné toute doctrine qui prétendrait que dans l'acte de foi, *voir que c'est vrai* ne peut être que chose naturelle, étrangère à la grâce, et que celle-ci ne devient nécessaire que pour nous faire *agir* honnêtement. La grâce de la foi n'est pas seulement une *force* de rectitude dans la conduite; elle est une *lumière* intime dans l'esprit.

Comment l'est-elle et quel est son mode d'action? L'Église laisse à la théologie le soin de le rechercher.

Bibliographie sommaire.

On consultera avec profit l'article Hermès, dans le *Dict. Théol. cath.* par Thouvenin, bien qu'il n'ait pas l'air d'avoir été fait sur les sources et qu'un lecteur puisse ne pas remarquer que Mgr Clément Auguste, appelé plus loin Mgr Clément, tout court, est Mgr Droste zu Vischering. — Les œuvres d'Hermès sont à l'Index. *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil. Philosophische Einleitung* (Münster, 1819). *Zweiter Theil. Positive Einleitung* (ibid. 1829). *Christka-*

tholische Dogmatik (posthume édité par ACHTERFELDT, Münster 1834, 1re et 2me Parties). BRAUN et ELVENICH, *Acta Romana*, Hanovre et Lpzg, 1838 id : *Meletemata theologica* (ibid. 1838). LUCIUS SINCERUS (pseud de Elvenich) *Perronius, theologus romanus, vapulans* (Cologne 1840).

Contre Hermès : *Die hermesischen Lehren... urkundlich dargestellt* (Mainz 1837). PERRONE, S. J., *Réflexion sur la méthode introduite par Georges Hermès dans la Théologie catholique.* (*Annales des Sc. relig.*, XVIe vol., reproduit dans MIGNE. *Démonstrations évangéliques*, t. XIV. p. 945). KLEUTGEN, S. I., *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (cet ouvrage a servi de source aux Pères du Concile). A. B. *Histoire de l'Hermésianisme.* (*Annales de l'hilos. chrét.*, 9me année., nouvelle série., t. XVII, 1838, p. 85-118; quelques inexactitudes). Plusieurs articles contemporains des événements dans le *Journal historique et littéraire* (Liége. Kersten) des années 1837, 1838, 1839.

Chacun sait qu'on trouvera tous les actes officiels et autres du Concile du Vatican dans le tome VII de la *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum.*

On peut consulter aussi la *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* éditée par les hermésiens pendant vingt ans (1832-1852) et les pamphlets très nombreux suscités par la controverse entre Klee et Windischmann d'une part, et tous les disciples de la nouvelle école, de l'autre. Mais notre but ici n'est pas de faire l'histoire détaillée de ces querelles. Les ouvrages précités suffisent à éclairer la doctrine proscrite. On trouvera des remarques très lumineuses dans l'excellent travail de VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (Paris, 1895, 2 vol.), le meilleur commentaire théologique de l'œuvre du Concile.

Pierre CHARLES, S. I.

Les Lignes essentielles du Freudisme

La méthode freudienne d'analyse psychologique — appelée aussi, par antonomase, la *psychanalyse*, tout court — fut d'abord, et reste avant tout, un procédé de traitement, applicable aux psychonévroses et peut-être même à d'autres maladies mentales ; mais elle s'appuie sur un corps de doctrines embrassant un domaine infiniment plus ample que celui de la pathologie de l'esprit.

Ce vaste ensemble, théorique et pratique à la fois — le freudisme — touche à des sujets si divers et si exceptionnellement délicats, que ce serait une gageure que de prétendre le résumer dans le peu de pages dont nous disposons ici : nous devrions sacrifier trop de nuances (1). Par contre, nous ne jugeons pas impraticable d'examiner et d'articuler entre elles, pour en définir exactement le sens et la portée, quelques notions considérées par Freud comme essentielles à la psychanalyse.

Notre brève étude ne paraîtra point totalement dépourvue d'opportunité, si l'on songe que les théories du médecin viennois, après avoir fait le tour de l'Europe centrale et des pays anglo-saxons, sollicitent de plus en plus l'attention,

(1) Il existe, en français, de bons résumés généraux du freudisme : Drs Régis et Hesnard, *La psychoanalyse des névroses et des psychoses.* 2e éd., Paris, Alcan, 1922. — Dr Ch. Blondel, *La psychanalyse.* Paris, Alcan, 1924 — Dr J. Laumonier, *Le Freudisme. Exposé et critique.* Paris, Alcan, 1925 (plus bref). — Freud, S., *Cinq conférences sur la psycho-analyse, données à la Clark University* (en 1909). Traduction française de M. Le Lay. Paris, Payot, 1921. — Dr Pierre Janet, *Les traitements par la liquidation morale* (Dans : *Les médications psychologiques*, tome II, chap. III, pp. 204-307). — Dr G. Dumas, *La psychologie pathologique et la psycho-analyse* (Dans : *Traité de Psychologie,* tome II, livre III, chap. VI, pp. 1020-1065). — L'*Introduction à la psychanalyse* du Prof. Freud (Traduction du Dr Jankélévitch. Paris, Payot, 1922) est un volume assez touffu, de 484 grandes pages, dont la lecture ne peut être conseillée sans discernement.

longtemps rebelle, de l'Occident latin. Le freudisme est à nos portes ; il est même déjà dans la maison. Avec une impertinence rare et dans un langage déplorable, il pose aux médecins, aux psychologues, aux ethnologues et aux sociologues, aux pédagogues, aux moralistes et aux directeurs d'âmes, aux théologiens même, une série d'énigmes étranges, si grotesquement affublées parfois qu'on voudrait les écarter d'un haussement d'épaules, mais devant lesquelles, malgré tout, l'on sent bien qu'il faudra quelque jour prendre une position raisonnée.

Notre ambition, en écrivant ces pages, est extrêmement modeste ; rien que ceci : fournir deux ou trois points de repère suffisamment sûrs, à ceux des lecteurs de cette Revue qui n'auraient encore entrevu la psychanalyse qu'à travers une vulgarisation approximative ou bien à travers des appréciations sommaires, déroutantes par leur divergence même.

Nous traiterons successivement les sujets suivants, qui ont entre eux un lien plus étroit qu'il ne paraît à première vue : 1° La préhistoire du freudisme chez Freud lui-même ; 2° L'exploration « psychanalytique » de l'inconscient à travers la conscience normale, c'est-à-dire dans l'évocation libre des idées, dans les *lapsus* de tout genre et les menues maladresses de la vie quotidienne, enfin et surtout dans les rêves ; 3° Le « pansexualisme » freudien ; 4° Le rôle des « instincts du Moi » dans la psychologie de Freud ; 5° La thérapeutique psychanalytique ; 6° Les applications extramédicales du freudisme.

I

Les préambules du freudisme

1. *La « méthode cathartique ».*

La psychanalyse freudienne se rattache, indirectement du moins, aux premières recherches systématiques des psychiâtres français sur la dissociation psychologique. A la base de

toutes ses interprétations, elle admet, comme un postulat indubitable, que des groupements de représentations et de tendances — des « complexes » — peuvent garder leur individualité sous le seuil de la conscience, et, de là, jouer obscurément un rôle dans le développement de la vie mentale (1).

Au début de sa carrière médicale, en 1885-1886, le Dr Sigmund Freud s'en fut de Vienne à Paris, fréquenter les cours cliniques de la Salpétrière. Voyant Charcot, magicien en redingote, commander, par le seul moyen de l'hypnotisme, les manifestations les plus impressionnantes de la grande névrose, il se convainquit définitivement d'une thèse alors bien hardie : la possibilité de rapporter à une cause psychologique plusieurs des stigmates caractéristiques de l'hystérie (2) : telles les paralysies, les contractures, les anesthésies.

Cette conception de « l'origine psychogène » — comme on disait — de nombreux symptômes névrotiques inspira le travail publié par Freud, en 1893 et en 1895, en collaboration avec son compatriote, le Dr Breuer (3). Ce dernier avait eu en traitement, quelques années auparavant, une jeune fille hystérique souffrant de contractures, de troubles de la parole, de la vision et de l'audition, d'états somnambuliques, etc. A mesure que l'on put, sous hypnose légère, amener la patiente à se rappeler et à raconter les circonstances où s'étaient manifestés pour la première fois ces symptômes, elle s'en trouvait successivement guérie. Comme si le contexte psy-

(1) C'est le point de vue même que le Dr Pierre Janet a développé dans sa thèse classique sur *L'automatisme psychologique* (1889). — (2) Quoi qu'il en soit des incertitudes théoriques qui règnent aujourd'hui touchant la définition de l'hystérie, un médecin sait très bien dans quelle catégorie de malades doit se ranger un « hystérique », et quel ensemble de symptômes couvre cette étiquette. Cela nous suffit amplement ici. — (3) Breuer, J. und Freud, S., *Ueber den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene.* 1893 (Dans : Freud, S. *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, aus den Jahren 1893-1906.* 2e éd. Leipzig-Wien, 1911, n° II). — Les mêmes : *Studien über Hysterie.* 1re éd. Leipzig-Wien, 1895.

chologique, qui avait présidé à la naissance de ceux-ci, continuait d'exercer, sous le voile de l'oubli, une influence sournoise, mais, par contre, se désagrégeait et devenait inoffensif ramené à la lumière de la conscience. Cette sorte de nettoyage mental, de « liquidation » psychologique (1) par réminiscences provoquées, fut appelée la *méthode cathartique*, en souvenir, sans doute, de la *catharsis* néoplatonicienne (2). Méthode bien informe encore et laissant à peine entrevoir le secret de son efficacité, mais lueur annonciatrice du « traitement psychanalytique» tel que l'entendent aujourd'hui Freud et ses disciples.

Nous devons nous attarder à faire ici quelques remarques.

1° D'abord, le procédé cathartique n'est point revendiqué, par les psychanalystes, comme un apanage exclusif : les auteurs du mémoire de 1893 rendent eux-mêmes hommage à Delbœuf, à Alfred Binet et à Pierre Janet, qui avaient signalé la possibilité d'une thérapeutique de « liquidation » (3); et cette thérapeutique est pratiquée, aujourd'hui même, par beaucoup de médecins qui n'ont rien de commun avec Freud.

2° Notons aussi que Breuer et Freud ne se contentent pas d'enregistrer empiriquement les résultats de la méthode cathartique : ils esquissent une explication causale, qui contient en germe plusieurs des thèmes essentiels du freudisme proprement dit; et en cela leur originalité est incontestable. Par exemple, ils font observer que la remémoration provoquée doit, pour effacer les symptômes morbides, être plus qu'une réminiscence froide : elle doit être une véritable « reviviscence », fortement ressentie; le patient, pour être délivré, doit « réagir à fond » sur les représentations qui furent à l'origine de sa

(1) Selon l'expression de Pierre Janet, *Médications psychologiques*, loc. sup. cit. — (2) A vrai dire, l'analogie est assez lointaine entre le procédé cathartique de Freud et les étapes purificatrices (cathartiques) de l'ascension vers le Bien, chez les Alexandrins. — (3) Mémoire cité (*Sammlung kleiner Schriften, usw.*, n° II, p. 18).

névrose (1). Cette circonstance jette un peu de jour sur le mécanisme intime de la névrose elle-même : manifestement, la cause spécifique de celle-ci — c'est-à-dire le « complexe » psychologique anormalement enfoui dans la subconscience, comme un corps étranger, comme une épine sourdement douloureuse — tire toute sa nocivité de l'état même de refoulement qui l'empêcha de s'user au jeu régulier des associations mentales et de sortir librement ses prolongements affectifs. « L'hystérique, disent Breuer et Freud, souffre principalement de souvenirs » latents sous la conscience ordinaire, de souvenirs rentrés ; « ces souvenirs sont comme des *rêves* [persistants et importuns] frustrés des réactions qu'ils exigeaient : *welche nicht genügend abreagiert worden sind* » (2).

On pressent, dès cette époque, plusieurs idées nettement « freudiennes », sur lesquelles il faudra revenir ; entre autres, l'idée d'une charge affective, d'un *Affekt*, grevant dangereusement certaines représentations inhibées (3).

3° Le mécanisme que nous venons d'entrevoir dans l'hystérie serait-il purement pathologique ?

D'un voyage à Nancy, chez Bernheim, en 1889, Freud rapporta deux constatations qui semblent avoir contribué à élargir son point de vue.

Les expériences de Bernheim montraient la possibilité d'obtenir par la suggestion simple, ou par d'autres moyens psychologiques normaux, tous les résultats utiles demandés jusque-là à l'hypnotisme.

Ces mêmes expériences soulignaient fortement l'étrange faculté de travestissement, d'affabulation, grâce à laquelle l'homme le plus normal et le plus droit couvre, de bonne foi, les « complexes » psychologiques latents qui inspirent sa conduite. Un homme du monde, qui reçoit, sous hypnose, la

(1) *Op. cit.* p. 17-18. — (2) *Op. cit.* pp. 19 et 21. — (3) Voir, p. ex., *op. cit.* p. 28.

suggestion d'aller, après le réveil, ouvrir son parapluie au milieu du salon, manquera-t-il, s'il cède à la poussée obscure de cette suggestion, d'imaginer une raison acceptable de son geste absurde? « Pourquoi ouvrez-vous un parapluie dans la chambre? » demande-t-on, dans une circonstance pareille, à un sujet de Bernheim. Et celui-ci de répondre avec embarras : « Je voulais savoir si c'était le mien ». La réponse vraie, mais invraisemblable, eût été : « Je n'en sais rien » ou « Je m'y sens contraint ». Cette faculté de dissimulation inconsciente n'avait point échappé d'ailleurs à l'expérience des siècles. Qui ne le sait? souvent « les véritables motifs [de nos actions] ne nous sont pas connus, et nous mentons sans le savoir » (1) : ignorant, ou voulant ignorer, la cause profonde qui nous pousse à agir, nous inventons, avec ou sans malice, des raisons plus ou moins plausibles, dont nous sommes dupes.

Freud va exploiter à outrance, pour sa théorie du rêve et de la névrose, cette observation banale. Avant de le suivre sur la piste, à peine ouverte, où il s'engage, relevons les premiers indices d'une autre orientation très caractéristique que prenait dès lors sa pensée.

2. « *L'étiologie sexuelle des névroses* ».

Il ne s'agit encore que d'une première esquisse; et l'on remarquera que le mot « sexuel » y revêt son acception courante.

Freud divise l'ensemble des névroses en « névroses actuelles », dont le type est la neurasthénie de Beard, et en « psychonévroses » ou « névroses à contenu psychique », dont la principale est l'hystérie. Dans le groupe « neurasthénie », se détache à côté des neurasthénies communes, une entité nosologique définie par une association caractéristique de symptômes : la « névrose d'angoisse » ou névrose anxieuse (2).

(1) Wittels, Fr., *Freud. L'homme, la doctrine, l'école.* Traduction française de L. C. Herbert. Paris 1925, p 26. — (2) Freud, S. *Ueber die*

Voici à grands traits, toujours d'après Freud, l'étiologie de ces diverses affections.

La névrose surgit au point de convergence de trois espèces de facteurs : 1° des « *conditions* » générales, non spécifiques, tel le tempérament physique, le terrain constitutionnel hérité ou acquis; 2° des « causes concurrentes [concourantes] », sortes de causes occasionnelles, qui ne sont pas non plus spécifiques (puisqu'elles peuvent déclancher plusieurs espèces de névroses) : choc émotif, épuisement physique, intoxication, maladie infectieuse, surmenage intellectuel, etc.; 3° de véritables « causes spécifiques », déterminant tel type de névrose plutôt que tel autre, telle symptomatologie plutôt que telle autre (1).

Dans toutes les névroses, sans exception, ces troisièmes causes, assure Freud, se ramènent toujours, en dernière analyse, à quelque trouble de la sexualité. « Je veux maintenir, écrit-il,... que chacune des grandes névroses énumérées a pour cause immédiate un trouble particulier de l'économie nerveuse, et que ces modifications pathologiques fonctionnelles *reconnaissent comme source commune la vie sexuelle de l'individu, soit désordre de la vie sexuelle actuelle, soit événements importants de la vie passée* » (2).

Bien qu'elle heurte les idées reçues, cette conclusion serait imposée par les « faits » à tout observateur non prévenu.

En effet, « la neurasthénie [proprement dite],... si l'on a mis à part la névrose d'angoisse, ne reconnaît comme étiologie spécifique que l'onanisme [immodéré] ou les pollutions spontanées » (3).

Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als « Angstneurose » abzutrennen (1895). Dans : *Sammlung, usw.* n° v, p. 60. N. B. Dans la suite, Freud a précisé davantage le rapport entre ces groupes de névroses, et subdivisé l'hystérie. — (1) Freud, S. *L'hérédité et l'étiologie des névroses* (1896). Dans : *Sammlung, usw.* n° ix, pp. 136-137. — (2) Souligné dans le texte, *op. cit.* : *Sammlung*, ix, p. 139. — (3) *Ibid.*,

La névrose d'angoisse dépend, au contraire, d'une insuffisante satisfaction du besoin génésique : continence forcée, irritation sexuelle frustrée, acte conjugal imparfait, etc. (1).

Quant aux psychonévroses, à l'hystérie tout particulièrement et à la névrose obsessionnelle, ce serait le terrain où triomphe l'étiologie sexuelle. D'une manière ou d'une autre, l'hystérique serait victime du « souvenir inconscient » d'un événement sexuel pénible et précoce (2). Telle une blessure cachée, ce souvenir, « trauma psychique », anormalement enveloppé dans l'oubli, empoisonne la vie psychologique entière : ses effets pernicieux demeurent inaperçus durant de longues années, jusqu'au jour où, les circonstances s'y prêtant, ils éclatent en crise, sans d'ailleurs dévoiler leur cause latente.

N'insistons pas; car nous n'avons pas à apprécier maintenant l'étiologie freudienne des névroses; nous voulions seulement marquer l'importance envahissante que l'idée de sexualité prenait dans l'esprit de Freud, avant même l'élaboration systématique de sa psychanalyse, dont c'est un des points cardinaux.

Nous arrivons ainsi aux abords de l'année 1900, où parut la fameuse « Traumdeutung » (« Interprétation des songes »). Les premiers matériaux de la construction freudienne sont assemblés. En voici un bref inventaire :

1. Les névroses — ou tout au moins les psychonévroses — ont pour cause spécifique l'influence de « complexes » psychologiques, tombés dans l'inconscient et porteurs d'une charge affective (*Affekt*) non libérée.

2. Ces « complexes » pathogènes sont toujours liés à un événement anormal de la vie sexuelle.

3. L'événement sexuel capable de créer le « complexe »

p. 140. N. B. Freud lui-même apporte un tempérament à ce que cette affirmation présente de trop absolu. Mais, d'une manière ou d'une autre, la vie sexuelle reste ici en cause, d'après lui. — (1) *Ibid.* p. 140-141. — (2) *Ibid.* p. 141 et suiv.

pathologique remonte à l'enfance, et même, semble-t-il, à la première enfance.

4. La nocivité du « complexe » pathogène tient à son état de refoulement hors de la conscience.

Il est facile de voir que de pareilles données, recueillies sur un territoire limité de la psychopathologie, donnent accès à un champ de recherches beaucoup plus étendu : à vrai dire elles soulèvent des problèmes assez neufs de psychologie générale. En effet, l'action guérissante de la méthode cathartique, aussi bien que l'action pathogène des « complexes » chargés d'*Affekt*, semble être de l'ordre des mécanismes communs. Quant à l'anomalie sexuelle, cause spécifique des psychonévroses (laissons provisoirement hors de question les « névroses actuelles »), Freud pressent déjà qu'elle ne saurait être entièrement accidentelle, contingente, née d'un hasard malheureux. Il reconnut franchement, en 1906 (1), s'être mépris d'abord en attribuant une valeur étiologique trop exclusive aux épisodes sexuels émotionnants dont le névropathe aurait été victime durant son enfance. Plus d'un cas d'hystérie ou de névrose obsessionnelle ne livre pas trace de tels épisodes; quelquefois aussi, ces épisodes — faits divers plus ou moins romanesques — sont forgés de toutes pièces par l'imagination du malade; ou bien, lorsqu'ils sont réels — ce qui ne serait pas tellement rare — ils ne fournissent une explication spécifique adéquate de la névrose que projetés sur un arrière-fond psychologique beaucoup plus primitif encore — si primitif que l'on serait tenté d'y voir le résidu d'une de ces expériences élémentaires, qui façonnent d'abord, et pour toujours, la petite âme instinctive de l'enfant. Très tôt se serait formée, par la sollicitation, peu variée encore, qu'exerce le milieu infantile sur les instincts d'un être tout neuf, une prédispo-

1) Freud, S. *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Aetiologie der Neurosen* (1905). Dans : *Sammlung*, *usw.* n° xiv, pp. 223 et suiv.

sition morbide, qui grève l'avenir, comme les premiers termes d'une progression mathématique déterminent la valeur des termes suivants. Le cadre spécifique d'une névrose possible — qui peut-être n'éclatera jamais, car il faut pour cela d'autres conditions — est dès lors préparé.

Or — et ceci laisse un peu d'inquiétude — Freud tient cette prédisposition commune, lointaine et profonde, pour sexuelle déjà, anormale même, en un sens qu'il faudra définir plus loin; il maintient, en l'élargissant, sa formule tranchante : « Bei normaler Vita sexualis, ist eine Neurose unmöglich » (1).

Essayons, avec lui, de découvrir, sous les manifestations les plus banales de la vie psychologique, ces mécanismes généraux et ces « complexes » mystérieux, qui présideraient aussi, d'autre part, à l'origine et au développement des névroses.

II

L'exploration de l'inconscient à travers la conscience normale.

A partir de ce moment, sans plus nous astreindre à suivre le déroulement chronologique des travaux de Freud, nous chercherons à recueillir çà et là, dans ses écrits, les quelques groupements d'idées qui traduisent au mieux le fond durable de sa pensée.

On doit s'attendre, disions-nous plus haut, à voir l'inconscient se trahir, dans la conscience de l'homme normal, par des interventions analogues à celles qui déterminent primitivement la forme et le contenu des psychonévroses.

Les psychologues les plus libres de toute attache au freudisme reconnaissent sans difficulté le rôle considérable des facteurs inconscients dans toute notre activité psychologique; nous n'allons pas nous attarder à cette proposition banale. Mais

(1) *Ibid.*, p. 223.

l'inconscient qui intéresse Freud (parce que ce genre-là d'inconscient, seul, est cause spécifique de névroses), ce n'est pas l'inconscient indifférent, tombé dans la pénombre par oubli simple, c'est l'inconscient devenu tel par oblitération *active*, l'inconscient « refoulé ».

Aussi convient-il, pour bien comprendre Freud, de distinguer avec lui, dans l'inconscience actuelle, deux étages : 1° L'étage du « préconscient », où se trouve remisé, par définition, tout l'immense contenu psychologique qui n'est actuellement inconscient qu'en raison de la capacité limitée de l'attention ; ce préconscient, loin d'être mis en interdit, est virtuellement agréé par la conscience, comme matière de ses constructions éventuelles ; 2° L'étage de l'inconscient strictement tel. Ici existe, non plus une simple absence de conscience actuelle, faute d'un intérêt qui fixe l'attention, mais un obstacle positif à cette prise de conscience, une « résistance », on dirait presque : un intérêt à rebours, l'intérêt à l'oubli. On conçoit d'ailleurs une infinité de degrés dans la résistance de l'oubli à remonter à fleur de conscience : la résistance peut être faible, accidentelle, momentanée ; un refoulement léger, une résistance spontanément surmontable ne dénoncent encore qu'une inconscience relative. L'inconscient proprement dit est du refoulé définitif, qui ne revient jamais par lui-même et sous sa forme propre à la surface, encore qu'il y provoque des remous significatifs. De cet inconscient mystérieux, nullement inactif au fond de son oubliette, Freud guette et essaie d'interpréter les messages obscurs.

1. *L'analyse des « associations libres »* (1).

Un sujet en expérience reçoit pour consigne de prononcer à haute voix les mots qui lui viennent successivement à l'esprit. Un observateur les inscrit et note l'intervalle de temps qui

(1) Cf. Jung, C. G. *Diagnostische Assoziationsstudien.* I. Leipzig,

sépare chaque mot du mot suivant. Dix, quinze ou vingt fois, cet intervalle se reproduit, oscillant faiblement autour d'une valeur moyenne; puis, brusquement, la série s'interrompt, ou du moins le mot évoqué se fait attendre beaucoup plus longtemps que les précédents. Pourquoi cet arrêt ou cet écart démesuré?

Parfois, le sujet a tu délibérément, pour un motif dont il a parfaitement conscience, le mot qui venait à ses lèvres; mais parfois aussi, le sujet se trouve devant une vraie lacune et ignore la raison de sa subite inertie associative : dans ce dernier cas, presque toujours est entré en jeu un mécanisme subconscient, que Freud a désigné par le nom très expressif de « censure ». De même que, sur le plan de la conscience claire, certaines dispositions prohibitives, acceptées par nous, par exemple les règles de l'urbanité, contrôlent incessamment nos démarches et nos paroles, inhibant celles-ci par séries entières, de même, sous le seuil de la conscience, règnent plus ou moins despotiquement des tendances et des répugnances, qui arrêtent à l'état naissant et refoulent constamment dans l'ombre des groupes définis de souvenirs importuns.

Possède-t-on quelque moyen d'atteindre et d'identifier les « complexes » ainsi inhibés par la censure?

Dans l'hypnose, la volonté impérieuse ou insinuante de l'opérateur force quelquefois des souvenirs oblitérés à resurgir de l'oubli. Toutefois, la volonté de l'hypnotiseur semble impuissante sur les refoulements les plus profonds, ceux qui créent les symptômes fondamentaux des névroses : Freud affirme que tôt ou tard se dresse, chez le patient en hypnose, une « résistance » insurmontable, qui empêche d'atteindre les racines premières de la maladie mentale.

Mais là où échoue la contrainte, une technique ingénieuse

1906; II. Leipzig, 1910. — Voir aussi Freud, *passim*, p. ex. *Introduction à la psychanalyse* (Paris, 1922), pp. 108-114 ou bien: *Ueber Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen*, usw. 2e éd. Leipzig-Wien, 1912, p. 27-32.

peut aboutir. Si, dans l'expérience des « associations libres », nous ramenons l'attention du sujet sur les termes au niveau desquels a joué la censure, et que nous notions les termes nouveaux spontanément évoqués à partir de là, nous pourrons arriver, en multipliant les essais, à remarquer, dans les séries obtenues, des traits caractéristiques, des orientations communes, trahissant un désir latent, en rapport avec les représentations refoulées : ici les « résistances » même du sujet deviennent significatives. Cette interprétation, infiniment délicate, sujette à mille causes d'erreur, diffère-t-elle essentiellement de celle que nous faisons, d'instinct, lorsque, sur de menus indices — gestes ou paroles — qui échappent à quelqu'un dans les moments où il se surveille moins, nous devinons certains traits profonds et cachés de son caractère, ou même certaines impulsions précises auxquelles il obéit inconsciemment? Il n'est pas toujours nécessaire de chronométrer les réactions de nos semblables pour y surprendre en flagrant délit l'inconscient : il suffit d'ouvrir les yeux sur le va-et-vient de tous les jours.

2. « *La psychopathologie de la vie quotidienne* ».

C'est le titre d'un des ouvrages les plus lisibles de Freud (1). L'intrusion imprévue, mais nullement capricieuse de l'inconscient dans le conscient est dénoncée par ces menues maladresses et ces menues équivoques qui remplissent l'existence journalière. Certes, nous n'y frôlons point le mystère tragique de la grande névrose : rien ici que la revanche malicieuse des tendances habituelles sur les vouloirs calculés, ou le bafouement léger des demi-hypocrisies dans un éclair d'involontaire sincérité; la comédie au lieu du drame; cependant Freud veut nous

(1) Freud, S. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1re éd. Berlin, 1904. (Traduction française par Jankélévitch : *La psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris, Payot, 1923).

prouver que l'une et l'autre ont les mêmes ressorts cachés.

X. est invité à dîner chez de vagues connaissances, et endosse la corvée avec résignation ; au moment de passer du salon dans la salle à manger, il se surprend à ébaucher un pas vers la porte de sortie. Qui dira donc que les « actes manqués », les gestes maladroits, n'aient aucune signification? Et les *lapsus*, parfois si piquants, de plume ou de parole? Z., président d'un Congrès, ouvre une séance, qui promet d'être insipide, par ce solennel et irréparable aveu : « Messieurs, la séance est levée ». Y., ennuyé par la visite d'un camarade trop heureux, lui jette cette cordiale apostrophe : « Mes félicitations! te voilà devenu un personnage importun (important) ». Que de sens ambigus, et parfois de perversité, sous les formules les plus inoffensives, sous les prétéritions les plus anodines en apparence : « Bonjour, cher ami! Tu rentres déjà? » Ou bien, cet éloge laconique d'un orateur par un rival : « Son discours d'hier? Oui, pas mal... (une pause). Après tout, son tic de l'épaule est tolérable. » Il n'est pas jusqu'aux distractions et aux oublis qui n'aient leur utilitarisme inavoué : l'heureux mortel qui n'a jamais prêté de livres ignore la puissance d'oubli des emprunteurs. Du reste, gardons-nous de maudire, chez autrui, les amnésies ingénieuses : à qui n'est-il point arrivé de laisser passer l'heure d'un rendez-vous ou d'une conférence, et de s'écrier en remettant sa montre dans son gousset : « Dieu soit loué! il est trop tard... ».

De ces minuscules traîtrises de l'inconscient, Freud dégage les mobiles et démonte le mécanisme. Voici, en deux mots, ses conclusions principales : presque toujours les surprises, erreurs et fausses démarches de la vie quotidienne sont autre chose qu'un simple accident d'aiguillage dans nos mécanismes cérébraux ; à notre insu, elles ont une signification, elles obéissent à une intention, elles trahissent une préoccupation, bref, elles servent d'exutoire à quelque disposition actuellement bannie du champ de la conscience claire ; par elles, l'incon-

scient refoulé fait la nique, pour ainsi dire, à la censure du Moi moral, sociable, bien élevé ou simplement hypocrite; leur valeur révélatrice ne consiste pas, généralement, dans une expression directe et brutale des « complexes » réprimés, mais plus souvent dans une transposition symbolique de ceux-ci en équivalents affectifs : et alors, elles peuvent même devenir l'écho de ces « complexes » profonds, strictement inconscients, dont nous parlions à propos des névroses.

Si nous appelons du nom générique de *lapsus* tous les trébuchements inattendus, inexplicables à première vue, auxquels les gens les plus précautionnés sont sujets à longueur de journée, nous pouvons résumer les conclusions de Freud dans le bout de phrase suivant, qui d'ailleurs est de lui : « Le refoulement d'une intention de dire [ou de faire] quelque chose constitue la condition indispensable d'un lapsus » (1).

Bornons-nous à cette notation rapide; car le mécanisme psychologique que l'on entrevoit ici est identique à celui que nous allons étudier dans les rêves.

(*A suivre.*) Joseph MARÉCHAL, S. I.

L'Abolitionisme

Depuis une trentaine d'années, un puissant mouvement d'opinion, l' « abolitionisme », s'est dessiné, surtout dans les régions du nord de l'Europe, contre la tolérance de la prostitution. Dans les pays scandinaves, dans ceux de langue anglaise, en Suisse (sauf à Genève), etc., les maisons publiques n'existent plus. En Hollande, en 1911, le ministre catholique Regout a fait admettre sans grande difficulté une loi très sévère. De puissantes ligues abolitionistes, groupées en fédération inter-

(1) FREUD, S., *Introduction à la psychanalyse.* Trad. franç., Paris, 1922, p. 65.

nationale, font une propagande intense par la parole et par la plume et organisent des congrès importants. Déjà en 1913, le 5e Congrès contre la traite des blanches, réuni à Londres et honoré à la fois de la présence de l'archevêque catholique de Westminster et de l'archevêque anglican de Cantorbéry, se prononçait à l'unanimité contre la réglementation. En Autriche le mouvement grandit, grâce aux efforts inlassables du Dr. Ude ; on le constatait avec joie au remarquable congrès de Graz en 1924. La « Société des Nations » a fixé son attention sur le problème ; elle a nettement l'intention de combattre les maisons de prostitution en tant qu'institutions pour ainsi dire officielles.

Dans notre pays aussi, le public commence à s'intéresser aux efforts des associations abolitionistes. En 1924 l'administration communale de Bruxelles et en 1925 celle d'Anvers ont supprimé les maisons publiques. Dans cette dernière ville la réforme a été complétée par des mesures sévères contre la prostitution clandestine et pour sauvegarder la moralité sur la voie publique ; on a adjoint à la police quelques femmes prudentes et énergiques, pour travailler au relèvement des malheureuses victimes du vice.

Parmi les catholiques, surtout dans les pays de culture latine, l'opinion se montre, hélas ! un peu hésitante ; faute d'information, ils se laissent dépasser dans ces tendances moralisatrices par les protestants et les incrédules : ce qui est souverainement regrettable. Même des prêtres ne savent trop quelle attitude prendre devant ce problème complexe ; ils sont comme fascinés par certains textes, que les moralistes se transmettent d'âge en âge, sans les confronter avec les circonstances nouvelles, par exemple : « *Meretricium tolerari posse ad vitanda maiora mala* ». Certes, le principe est admis par tout le monde : la coopération purement négative et la coopération purement matérielle peuvent s'excuser, même dans les dépositaires de l'autorité, par une raison proportionnellement grave ;

en d'autres termes, il ne sera pas toujours obligatoire d'intervenir pour empêcher le mal, ou d'éviter de fournir tel élément matériel dont d'autres abuseront. Mais la question se pose, s'il y a ici coopération purement négative ou purement matérielle, et surtout s'il y a des motifs, qui sont et demeurent encore prépondérants, pour prendre une attitude tolérante.

* * *

Quand S. AUGUSTIN disait au cours d'un entretien : « *Auferi meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus* » (1), il n'entendait certes pas consacrer une réglementation officielle médicale, telle qu'on la pratique dans les temps modernes ! Ce serait abuser de ces paroles, dites en passant, que de s'en prévaloir pour autoriser l'organisation minutieuse de la « tolérance ». Le saint Docteur avait-il en vue autre chose qu'une certaine tolérance pratique de la prostitution plus ou moins clandestine ? Celle-ci se pratiquera toujours et devra se tolérer dans une certaine mesure, comme en conviennent les abolitionistes les plus fougueux. Mais leur thèse à eux est dirigée, avant tout, contre la *réglementation positive et officielle dans les maisons reconnues,* contre le contrôle médical soit des pensionnaires de ces établissements, soit des filles éparses mais inscrites aux registres spéciaux de la police.

Cette coopération des administrations publiques est *quelque chose de plus qu'une attitude purement négative.* Elle

(1) S. AUG. *De ordine,* l. 2. c. 4. Ce texte est cité par S. THOMAS, 2. 2. q. 10, a. 11, c ; mais là et ailleurs (1. 2. q. 101, a. 3, ad 2) le Docteur Angélique n'énonce guère que le principe général, que l'autorité civile ne doit pas empêcher tout mal. Voir aussi S. AUPH. l 4. n. 431 ; VERMEERSCH, *De Cast.* n. 212 ; MAUS, *La « Société des Nations » et la réglementation officielle de la prostitution* (S.-Gilles-Bruxelles, 1924) ; MOLL, *Handbuch der Sexualwissenschaften* (Leipzig, 1912) p. 360 seq. et la bibliographie donnée dans ma *Geneeskundige Plichtenleer, deontologia medica,* n. 140 bis ; *Gregorianum,* 1925, p. 442.

semble consacrer officiellement la prostitution et la protéger en quelque sorte. C'est une organisation, qui prend l'air d'un service public, auquel la jeunesse masculine aurait droit (!) pour satisfaire des appétits irrépressibles (!) sans danger (?) de contamination vénérienne! N'a-t-on pas vu des tenanciers de ces bouges d'enfer se donner l'importance de fonctionnaires? Il s'en fallait de peu qu'ils ne sollicitassent une décoration pour services rendus au bien commun! Certes, l'intention des pouvoirs publics n'est pas si absurde : ils considèrent la débauche comme un mal inévitable qu'il faut canaliser pour qu'il produise le moins de ravages possible. Mais comme ils n'expriment pas constamment leur horreur du vice et que les agents subalternes ne se montrent pas moralisateurs, cette façon de « canaliser » le mal ressemble, à s'y méprendre, à des directives de connivence données avec sollicitude au sexe masculin. L'opinion populaire prend facilement le change; le public ne subtilise pas : pour lui « tolérer » est à peu près synonyme de « permettre » et « permettre » est voisin d' « approuver, diriger, favoriser ». C'est chose redoutable, que de contribuer à pervertir le sens moral du peuple, qui tout naturellement ne trouve plus si abominable ce que l'autorité civile admet sans protester, ou plutôt en l'organisant (1). Aussi cette attitude équivoque rend-elle très difficile et peu efficace la surveillance de la prostitution clandestine et de la moralité des rues. Cette attitude, « scandaleuse » dans le sens théologique, jointe aux soi-disant garanties contre la contagion,

(1) Nous ne méconnaissons nullement les efforts louables tentés par le législateur belge pour diminuer le mal. Ainsi la loi du 16 août 1887 (art. 14) défend de débiter des comestibles ou des boissons dans les maisons de débauche; celle du 27 novembre 1891 (art. 8 et 13) assimile aux vagabonds les souteneurs de filles publiques; la « loi communale » et ses compléments donnent aux administrations un droit de surveillance assez sévère sur les lieux suspects. Mais ces demi-mesures ne suppriment pas le scandale de la réglementation.

est pratiquement pour plusieurs une excitation positive à l'inconduite.

Voilà donc l'État, qui a le strict devoir de réprimer l'immoralité publique, ne se bornant pas à fermer les yeux, mais fournissant des facilités et des sécurités, qui pratiquement intensifient la corruption des mœurs. Ajoutons ce qui à juste titre provoque l'indignation des féministes, la manière très inégale dont sont traités les deux sexes : la réglementation n'est onéreuse et dégradante que pour l'une des deux parties, la plus faible. Tandis que l'*homme* échappe aux sévérités de la police et au contrôle médical, alors qu'il est peut-être le plus contaminé, prêt à contaminer sa victime ; tandis que sa turpitude peut rester secrète et qu'il s'en va, le front haut, pour recommencer demain auprès d'une autre malheureuse... la *femme* inscrite aux registres infamants est vouée au mépris public. Son avenir est compromis. Comment se procurer un gagne-pain honnête, si elle veut venir à résipiscence? La « fille perdue » — oh ! l'horrible qualificatif ! — est humainement parlant condamnée à pécher pour vivre. Ne dirait-on pas qu'il faut bien sacrifier un certain nombre de femmes pauvres aux passions de l'autre sexe?

Et si l'on pense qu'elles n'avaient qu'à ne pas s'engager dans cette vie immonde, nous remarquons que parfois elles en sont venues là sans leur plein consentement, victimes de la misère, de leur propre légèreté, ou de la cupidité, des artifices ou de la violence des autres. Peut-être qu'en fait elles y sont retenues esclaves par les exigences et les brutalités des tenanciers et même par les procédés peu corrects des agents de la police, légitimés soi-disant par l'impossibilité de traiter autrement ces malheureuses. Ce n'est un mystère pour personne que ces fonctionnaires, dont l'action en l'occurrence devrait être particulièrement délicate et moralisatrice, ne sont pas toujours à la hauteur de leur tâche.

Enfin, honte suprême de notre siècle, la traite des blanches,

le trafic international des filles emmenées, souvent par fraude ou violence, a pris de l'extension surtout par la nécessité(!) de fournir un personnel toujours varié aux maisons publiques.

La *charité chrétienne* ne peut se désintéresser de ces horreurs, car le Christ n'a pas repoussé Madeleine. Mais si elle se trouve souvent impuissante à fournir des facilités d'amendement à celles qui sont de bonne volonté, à les « reclasser » dans la société, en un mot à prévenir les horreurs pratiquement inséparables du régime de la réglementation, c'est une preuve de plus que ce régime est mauvais et qu'il faut tendre à le supprimer. Dans quelques années, dans le recul de l'histoire, les peuples civilisés se demanderont avec stupéfaction comment ce régime, indigne de l'humanité, a pu subsister si longtemps ; comment on a pu croire de bonne foi à la légitimité de cette pratique, sans se rendre compte que les considérations surannées ne s'adaptaient pas à la réglementation officielle, mais tout au plus à une certaine tolérance pratique de la prostitution clandestine.

* * *

On peut ramener à deux groupes les raisons par lesquelles on prétend excuser la tolérance des pouvoirs publics. Les premières sont *d'ordre moral et social.*

« Si l'on réprime toute prostitution, dit-on, les désordres moraux les plus graves, les péchés contre nature et les violences faites aux personnes honnêtes se multiplieront. » — C'est le commentaire des paroles de S. AUGUSTIN, citées plus haut. Remarquons avec insistance que cette raison ne porte nullement sur la *réglementation* officielle : supprimez celle-ci, il restera bien des occasions de luxure, soi-disant préservatives d'horreurs plus grandes. Déjà S. Alphonse observe que cet argument peut se rétorquer : les facilités de fornication ne vont-elles pas, tout au contraire, exciter davantage les passions ? On sait combien celles-ci sont insatiables. Puis, même

chez ceux qui, à cause d'un certain decorum à garder, ne se livreraient au vice que dans des maisons discrètes, des perversions morales plus graves ne sont pas à craindre : encore une fois, la prostitution clandestine fournit de nos jours ces occasions sûres tout autant ou même mieux que les « maisons publiques ». Dans les siècles où la foi était plus vive, les jeunes filles honnêtes pouvaient, à défaut de prostituées, être l'objet d'infâmes vexations. Mais de nos jours il n'est nullement besoin de violences pour trouver de quoi satisfaire ses passions. Ne sont-elles pas légion celles qui se prêtent gratis, ou qui trafiquent de leur corps en dehors de toute réglementation? D'autant plus que les moyens anticonceptionnels qu'elles emploient couramment, les préservent de la crainte... des suites. Voilà un double facteur dont l'intervention au problème en ces temps modernes modifie considérablement la solution. Il est naïf de s'imaginer que les péchés contre nature ne se commettent qu'en dehors des maisons publiques, alors que celles-ci sont les foyers d'où pullulent les raffinements.

« Mais la suppression des maisons reconnues ne va-t-elle pas augmenter dans une large mesure les sollicitations importunes des prostituées, réduites à raccoler en rue des clients, qui jadis se rendaient à une adresse bien connue? » — Crainte exagérée! L'ordre et la moralité des voies publiques ne souffriront pas notablement de la suppression de la réglementation, à supposer bien entendu que la police, armée de bons règlements, fasse son devoir. De source autorisée on nous l'assure, ce ne sont pas les prostituées clandestines, intéressées à rester dans l'ombre, mais bien les filles encartées qui donnent le plus de tablature à la police des rues.

« La suppression des maisons publiques va donner une recrudescence abominable à la prostitution clandestine! » — Notons d'abord que les proportions ne seront pas notablement modifiées : déjà maintenant les statistiques des grandes villes nous renseignent que les filles soumises au contrôle sont la

petite minorité des prostituées, à peine 10 à 12 %. Beaucoup de clients préfèrent s'adresser à la prostitution clandestine. La suppression de la réglementation n'amènerait donc pas, à ce point de vue, un si grand changement. D'ailleurs l'expérience des pays et des villes abolitionistes n'accuse nullement une augmentation notable de la prostitution clandestine, mais par contre une décroissance de la traite des blanches. — Et même s'il y avait une recrudescence, ce serait un moindre mal que le scandale de la réglementation officielle, un mal à endiguer par les mesures de surveillance, dont nous parlons plus loin.

On insistera : « Toute augmentation de prostitution clandestine est une grave menace pour la santé publique : libre de contrôle médical, elle répand l'infection vénérienne d'une manière désastreuse. » — C'est ce qui nous amène au second groupe des raisons anti-abolitionistes, les raisons *d'ordre médical*, les seules ou du moins les principales que de nos jours on met en avant pour légitimer la réglementation.

Est-il bien vrai que la prostitution clandestine soit beaucoup plus dangereuse, au point de vue sanitaire, que le régime réglementé? En réalité celui-ci présente-t-il des garanties hygiéniques? Eh bien! et c'est le point capital, les sommités médicales et les praticiens, en grande majorité, ont perdu confiance dans le contrôle sanitaire des filles soumises. Pratiquement il ne se fait pas, il ne peut se faire avec les garanties suffisantes. Il fournit plutôt une soi-disant sécurité, trompant des intéressés qui sans elle n'oseraient se livrer à la débauche, et se trouvent contaminés pour y avoir cru. Il y a même des médecins qui retournent la proposition et accusent la réglementation elle-même d'être un facteur de contagion. Il ne nous appartient pas d'entrer dans les détails de la technique médicale, ni de discuter les statistiques : une statistique vaut ce que valent l'observation objective et sagace et la probité scientifique du statisticien. Contentons-nous de la conclusion

de MOLL, le spécialiste qui fait autorité : « Ou nul contrôle médical, ou un contrôle sérieux et efficace : or celui-ci est pratiquement impossible. » Aussi aux yeux de la plupart des médecins, la cause est jugée : la réglementation n'offre pas d'avantage hygiénique certain.

Au Congrès international de Graz (1924) on a adopté à la quasi-unanimité la motion suivante : « Nulle part la suppression de la réglementation n'a amené un état sanitaire moins favorable, ou des perturbations de l'ordre public, ou un accroissement de la prostitution clandestine ; on constate plutôt des améliorations. » Dans le même sens s'étaient prononcés le Congrès de Copenhague de 1921, et le Congrès de Londres de 1913, que nous avons mentionné plus haut.

Mr DE GRAAF, le spécialiste très entendu, qui s'occupe du problème depuis plus de vingt ans, qui assista à treize Congrès internationaux et représenta le gouvernement néerlandais à celui de Genève en 1921, témoigne (1) qu'il a vu bien des médecins et des juristes, les hommes de la théorie et ceux de la pratique, se convertir à l'abolitionisme, après une étude et des réflexions sérieuses ; qu'il a vu bien des villes et des régions entières adopter la même attitude ; « mais *jamais*, dit-il, je n'ai constaté une évolution en sens contraire, celui de la réglementation. »

Si donc, aux yeux de tant de personnes compétentes, de toute croyance, l'utilité de la réglementation est au moins très problématique, pour ne pas dire plus, *nous nous refusons décidément, au point de vue théologique, à légitimer encore ce régime.* Car enfin cette coopération des pouvoirs publics, plus que négative, nous l'avons montré, ne pourrait s'excuser que par des raisons *certaines* et proportionnellement *graves.* De telles raisons, on les cherche en vain pour la réglemen-

(1) *De houding van de overheid tegenover de prostitutie* (Alphen, 1922).

tation officielle. Mais elles peuvent exister dans une proportion suffisante pour ne pas réprimer absolument toute prostitution clandestine.

* * *

Qu'on nous comprenne bien : si nous nous montrons abolitionistes convaincus, nous ne prétendons nullement qu'il faille d'un trait de plume supprimer toute police des mœurs. Il ne faut pas que les pouvoirs publics se désintéressent de la prostitution ! Loin de là ! Ils doivent au contraire, surtout lors de la transition au régime abolitioniste, doubler la surveillance des rues pour prévenir autant que possible les sollicitations ou les exhibitions dangereuses, accentuer au besoin les règlements communaux, réprimer aussi sévèrement que la prudence le permet, l'immoralité exercée comme gagne-pain. Quand le vice s'affiche avec trop d'impudence dans une maison suspecte, les agents de l'autorité se présenteront à l'improviste et feront une razzia, comme, même sous le régime de la réglementation, une police bien tenue se comporte à l'endroit des maisons non reconnues. S'il y a lieu, l'autorité communale fera fermer tel débit de boissons. On n'est pas d'accord sur l'utilité de certains signes distinctifs des maisons mal famées : d'aucuns patronnent ces indications pour prévenir que des gens bien intentionnés ne s'y égarent ; mais cette utilité semble minime en comparaison de la puissance d'attraction que ces signes exercent sur les jeunes gens passionnés ; d'ailleurs si la police prohibe tout signe de ce genre, son attitude contre toute prostitution clandestine sera plus logique et plus ferme.

Nous devons tendre notamment à supprimer de la conduite des pouvoirs publics *tout ce qui est positivement organisateur*, tout ce qui pourrait être interprété comme une connivence avec le vice. Une *attitude franchement négative et répressive*,

atteignant la prostitution plus ou moins clandestine partout où elle se montre, et de toutes les manières compatibles avec les circonstances, manifestant partout et toujours une réprobation décidée pour cette plaie morale et sociale, une telle attitude semble seule digne de pouvoirs publics soucieux de leurs devoirs envers la moralité. Dans le même sens, ils s'efforceront de combattre efficacement le prétexte courant des satisfactions sexuelles nécessaires au sexe masculin, ainsi que la misère et les autres causes de la prostitution.

Cela n'empêche point qu'on ne s'ingénie à reclasser socialement les victimes de la débauche, et même à prendre des mesures sanitaires qui auraient nettement un caractère répressif. Ainsi les individus, les hommes aussi bien que les femmes, soupçonnés de se livrer à l'inconduite par manière de métier ou d'habitude et appréhendés comme tels par la police, pourraient être soumis d'office à un examen médical. Si on les trouve atteints de maladies vénériennes, on pourrait les poursuivre pour attentat à la santé publique et les interner pour leur faire subir un traitement. Déjà dans plusieurs pays on a pris des mesures dans ce sens, semblables à la loi votée en 1922 (11 juillet) dans l'État Tchéco-Slovaque. Les intéressés ont ce traitement d'office en horreur : cette mesure légale mettrait un certain frein à leur dévergondage; d'autre part il y aurait, sans inconvénient moral, une certaine compensation pour la diminution de garantie sanitaire, résultant suivant les anti-abolitionistes de la suppression de la réglementation. S'il faut une intervention du pouvoir législatif, qu'on la sollicite par une propagande habile préparant l'opinion publique, en attendant que ce pouvoir puisse ériger en délit (comme au Danemark) toute luxure exercée comme métier. Nous ne méconnaissons pas les difficultés pratiques, qui à plusieurs font prendre ces réformes pour des utopies. Mais quelle réforme n'a pas paru d'abord utopie? Après nous être renseignés dans la littérature du sujet

et auprès de personnalités éminentes qui se trouvent en plein dans la pratique de la répression, nous restons persuadés que c'est dans ce sens qu'il faut tendre, qu'il y a plus à réaliser que les pessimistes ne croient, et qu'il est plus que temps de mettre la main à l'œuvre, pour le bien non seulement corporel mais surtout moral de tous ceux que Dieu nous ordonne d'aimer comme nos frères.

Pour combattre la contagion vénérienne plusieurs se montrent peu partisans d'un traitement médical forcé, mais escomptent de bons résultats du traitement libre et discret, des facilités offertes dans ce sens par les pouvoirs publics. Voilà une question pratique, sur laquelle il est permis de différer d'opinion. *Mais* remarquons, au nom de la morale, que les facilités officielles de traitement ne peuvent se présenter de telle sorte, qu'elles soient une incitation indirecte à se livrer impunément au désordre. La suppression de la réglementation ne doit pas nous faire tomber, au point de vue moral, de Charybde en Scylla. Nous estimons que tout traitement *gratuit*, donné à d'autres qu'à des indigents, a fatalement ce caractère positif et impulsif; de même tout moyen nettement prophylactique, tout traitement *préalable* à l'inconduite. La maladie qui menace, est dans les desseins de la Providence un épouvantail salutaire contre la débauche : la bonne tactique ne consiste pas à enlever l'épouvantail et à assurer l'innocuité sanitaire de la luxure, mais bien à faire éviter celle-ci et par le fait même la maladie qu'elle cause. Ne dirait-on pas qu'il importe peu de rester pur, mais qu'il s'agit avant tout de rester sain de corps! Le « sauf-conduit médical » est fatalement interprété par les intéressés, comme une « permission de s'amuser, puisque cela ne peut mal »! L'État, soucieux de son rôle, devrait avoir comme premier soin de détourner du désordre : « Maîtriser ses passions, c'est le meilleur moyen de garder la santé. » Et ce n'est pas la prescription de conférences morales, à faire par exemple aux

soldats, qui assurera l'interprétation exacte des mesures prophylactiques prises par l'État.

On aura déjà toute la peine du monde pour prévenir qu'un caractère positif d'impulsion au mal ne s'attache aux facilités données par les pouvoirs publics pour traiter dans les dispensaires et les cliniques ceux qui sont *déjà contaminés* ou craignent de l'être *à la suite* de leurs désordres. Pourvu que ces mesures ne soient pas exagérées, — comme serait par exemple la gratuité indue ou le fait qu'un médecin se tient en permanence à toute heure du jour et de la nuit (!) à la disposition des clients, — nous estimons que la raison de bien commun, le souci de ne pas voir un nombre croissant de personnes innocentes contaminées, la commisération pour les victimes du vice, peuvent légitimer ici certaines facilités de traitement (1). On peut espérer que le côté désagréable de ce traitement et l'incertitude de la guérison seront un frein pour ne pas recommencer. Mais il faudrait, autant que possible, que le médecin insistât sur le côté moral. Nous n'en disconvenons point, cela sera toujours passablement difficile. Il faudrait donc au moins que « les murs parlent », que dans les dispensaires on multiplie les inscriptions caractérisant l'intention de l'État : défendre et promouvoir l'hygiène, sans innocenter le moins du monde le désordre moral et sans donner une fausse sécurité. « Une conduite correcte, seule garantie efficace de santé ; » — « La continence, source de vigueur physique; » — « L'homme, soucieux de sa dignité, maîtrise ses passions » : ces maximes et d'autres semblables devraient être

(1) Le médecin chrétien, avant de prendre des initiatives, aura soin de réfléchir pour que son intervention ne devienne pas une incitation indirecte à l'immoralité. Dans une consultation absolument *privée*, il peut assez facilement par sa manière de parler prévenir cette impression fâcheuse. Aussi nous ne lui interdisons pas d'entreprendre avec beaucoup de dévouement la cure des contaminés, ni même, en principe, d'indiquer sur demande des prophylactiques. Genicot, *Casus* 172.

mises bien en évidence, pour frapper les yeux de tous les clients.

Si l'on objecte que ces restrictions aux facilités préventives ou curatives offertes par l'État en diminuent singulièrement la valeur sanitaire, nous répondons qu'elles contribuent à la moralité et par conséquent ne sont pas sans influence indirecte sur l'hygiène. Pour atteindre un but excellent, comme la diminution de la contagion vénérienne, il ne faut pas employer des moyens moralement répréhensibles. Même s'il fallait convenir d'une diminution d'efficacité sanitaire, eh bien! il faudrait faire ce sacrifice au souci de la moralité. Ce n'est pas le « fanatisme confessionnel », mais le simple bons sens et la dignité humaine qui l'exigent. Ce n'est pas cruauté envers les « avariés » ou envers les tributaires forcés (!) de leurs passions; c'est le désir intense et souverainement charitable d'assurer avant tout à eux et aux autres les biens d'ordre supérieur. N'oublions jamais, pratiquement du moins, que la santé corporelle n'est *pas* le bien suprême de l'homme, auquel tout le reste doive être subordonné. Même aux yeux de l'État moderne, le bien moral doit primer. Toute tendance, quelque bonne qu'elle soit en elle-même, doit respecter la hiérarchie des valeurs. Encore plus désastreuse serait l'aberration de mettre l'hygiène à la place de la morale, comme on le fait parfois dans certains milieux sans religion : l'hygiène ne s'identifie pas avec la morale, bien qu'elles aient beaucoup de points de contact. Un mal, comme le péril vénérien, provenant surtout de causes d'ordre moral, doit être conjuré avant tout par des moyens du même ordre. Si l'on n'emploie que des remèdes matériels, on donne facilement l'impression que le point de vue moral est secondaire. Aussi la « Ligue nationale belge contre le péril vénérien » n'en a-t-elle pas fait complètement abstraction.

Concluons. Si, comme nous l'espérons, on supprime partout la réglementation officielle de la prostitution, il restera encore

bien des moyens de combattre la contagion vénérienne. Toutefois ces moyens devront être employés de telle manière qu'ils ne ramènent pas sous une autre forme l'excitation scandaleuse à l'immoralité, qui fournit aux abolitionistes chrétiens leur principal argument. J. SALSMANS, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DE S. S. PIE XI

Collégiales honoraires (*A. A. S.*, XVII, 1925, pp. 89, 92, 94). Dans le quatrième fascicule des *A. A. S.* de cette année, nous trouvons trois bulles élevant des églises au rang de collégiales honoraires. La première est l'église paroissiale Sainte-Marie de l'Aumône, à Albavilla (diocèse de Catane), la seconde et la troisième les églises des SS.-Pierre et Paul et de Saint-Sébastien, toutes deux situées à Acireale (même diocèse).

Cette concession confère à l'église la dignité et les privilèges d'une collégiale; les membres du Chapitre sont des chanoines; ils en ont les insignes et autres privilèges.

La charge d'âmes, existant dans la paroisse Sainte-Marie, repose *tout entière* sur le curé, qui est en même temps prévôt, c'est-à-dire première dignité du Chapitre. On ne parle pas de prébendiers inférieurs (*mansionarii*) dans les deux autres Chapitres et ils n'auront qu'une dignité, le doyen, tandis que le Chapitre de Sainte-Marie en a quatre : le prévôt, le chantre, le trésorier et le doyen. Ce sont les constitutions qui régleront le service choral, mais les bulles d'érection accordent au Chapitre des SS. Pierre et Paul deux mois de vacance complète, un mois et demi à celui de Saint-Sébastien. Dans ces deux églises, les chanoines sont révocables *ad nutum* par l'Ordinaire, la dignité par le S. Siège. On voit que le privilège est concédé à l'église et à son clergé, celui-ci restant, sauf la dignité, entièrement dépendant de l'évêque pour sa nomination et sa

révocation. A Sainte-Marie au contraire, les chanoines et prébendiers élus par l'évêque ne peuvent être privés de leur bénéfice que d'après les règles du droit commun. J. C.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Condamnation d'ouvrages (*A. A. S.*, XVII, 1925, pp. 378, 379).

I. Par décret du 3 juillet 1925 sont prohibés et mis à l'Index les ouvrages suivants :

1. Dr Joa. Hehn, *Die biblische u. die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte.*

2. Dr Joa. Hehn, *Wege zum Monotheismus. Festrede zur Feier der dreihunderteinunddreissigjährigen Bestehens der Universität zu Wurzburg.*

II. Par décret du 30 juillet 1925 :

3. Dr Jos. Wittig, *Die Erlösten*, dans *Hochland*, a. 19, vol. 2, 1922, fasc. 7, pp. 1-26.

4. Id. *Meine « Erlösten » in Busze, Kampf und Wehr.* Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung.

5. Id. *Herrgottswissen von Wegrain und Strasse. Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen.* Freib. i. Br.

6. Id. *Das allgemeine Priestertum.* et 7. *Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele*, dans *Kirche und Wirklichkeit, ein Katholisches Zeitbuch*, herausgegeben von Ernst Michel. Jena, Eugen Diederichs, 1923, pp. 21-43, 189-210.

8. Id. *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo.* 2 vol. Kempten, J. Kösel et F. Pustet.

Privation de l'habit ecclésiastique (*A. A. S.*, XVII, 1925, p. 378). Le prêtre Vincent Pimentel du diocèse de Zamora (Mexique) est privé du droit de porter l'habit ecclésiastique (c. 2300) et pendant toute la durée de cette peine tout ministère ecclésiastique lui est défendu, de même qu'il ne jouit d'aucun privilège des clercs (Décret du 9 juillet 1925).

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Assistance due à l'évêque par les chanoines (*S. C. Conc.*, Monopolitana, *adsistentiae episcopo praestandae*, 9 févr. 1924. — *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 245).

L'évêque peut-il exiger que des chanoines l'assistent ou l'accompagnent quand il préside des solennités de première communion, quand il administre solennellement le baptême ou la confirmation, quand il assiste pontificalement à un mariage, et cela en dehors de la ville épiscopale et de ses faubourgs?

La S. Congrégation répond : « *Affirmative* ad normam aut § 1 aut § 2 can. 412 iuxta qualitatem functionum sacrarum. » Le can. 412 dans son premier paragraphe ne parle que des cérémonies strictement pontificales célébrées à l'intérieur de la ville épiscopale ou des faubourgs; l'évêque a le droit d'exiger l'assistance des chanoines, pourvu qu'il en reste assez à l'église cathédrale pour célébrer l'office. Le paragraphe 2 du même canon a pourvu suffisamment aux autres cas. Il confère à l'évêque le droit de garder toujours près de lui deux chanoines « ut sibi in ecclesiastico ministerio ac dioecesis servitio assistant ». Ce « ministère ecclésiastique » représente toutes les fonctions liturgiques que l'évêque célèbre comme pasteur du diocèse, et non comme simple prêtre, même si elles ne se célèbrent pas pontificalement. Dans les cas vraiment douteux, il sera toujours loisible à l'évêque de se faire assister par son chanoine-secrétaire, dont les services peuvent partout lui être nécessaires.

J. C.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Baptême à domicile (Rép. de la S. C. des sacrements, 22 juillet 1925. *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 452).

Romana et Aliarum. Quaesitum est utrum sit iuri conformis praxis iuxta quam infantes qui non versantur in periculo mortis, sed non sine periculo ad ecclesiam transferri possunt, *domi*

solemniter (i. e. cum omnibus caeremoniis etiam ablutionem praecedentibus) baptizentur a parocho aliove sacerdote de parochi licentia; nam ad ministrum necessitatis et in specie ad obstetricem non potest recurri nisi in necessitate stricte dicta, scilicet cum positive timetur periculum ne infans moriatur (C. S. Off. 11 ian. 1899) et nonnisi in eadem necessitate, omittuntur caeremoniae ablutioni praeviae (S. C. Rit. 17 ian. 1914, Cod. iur. Can., can. 776 § 1).

Quare propositis dubiis :

« I. Utrum supradicta praxis sit conformis iuri canonico et, » quatenus *negative*;

» II. Quomodo in casu procedi debeat ».

In Congregatione Plenaria EM.orum Patrum habita die iuni currentis anni, iidem E.mi Patres ita responderunt :

Ad. I. Providebitur in secundo.

Ad. II. Esse iuri conforme quod, si infans non versatur in periculo mortis, sed sine periculo ad ecclesiam ad normam can. 775 transferri nequit, Ordinarius, vi can. 776 § 1, n. 2 permittere potest *pro suo prudenti arbitrio et conscientia, iusta ac rationabili de causa, in aliquo casu extraordinario* quod domi baptismus solemniter administretur; aestimare autem casus extraordinarii gravitatem est remissum prudentiae et conscientiae ipsius Ordinarii in singulis casibus.

Facta autem SS.mo Domino Nostro Pio Papae XI de praemissis relatione ab infrascripto Secretario Sacrae Congregationis de disciplina Sacramentorum in audientia diei 4 iulii 1925, SS.mus D.nus Noster resolutionem E.morum Patrum ratam habuit et confirmavit.

Datum Romae ex aedibus Sacrae Congregationis de Sacramentis die 22 iuli 1925.

A. Capotosti, Ep. Thermen, *Secretarius*.

La question se rapporte à une « *praxis* » qui se généralisait de baptiser *à la maison avec toutes les cérémonies* les enfants, en bonne santé, mais ne pouvant sans danger être portés à l'église. Certains prêtres s'imaginaient sans doute, que dans ces circonstances on pouvait suivre cette règle générale, sans

recourir à l'Ordinaire : la réponse du 23 décembre 1912 de la S. Congrégation des Sacrements et le canon 776 avaient permis plus facilement la collation du baptême à domicile et la S. Congrégation des Rites avait répondu (7 janv. 1914), qu'en cette occurrence il fallait observer *toutes* les cérémonies du Rituel; elle n'avait plus excepté, comme on le faisait anciennement, le cas où l'enfant allait pouvoir être porté à l'église après quelque temps (Vermeersch, *Period.* VII [54]).

Mais ceux qui raisonnaient ainsi perdaient de vue que tous les textes cités supposent l'*autorisation de l'Ordinaire*. Par la réponse présente la S. Congrégation des Sacrements inculque la nécessité de cette autorisation. Elle ne permet pas à chaque curé ou à chaque missionnaire de juger de la valeur des raisons, partant à conférer le baptême solennel à domicile, mais elle réserve ce jugement à l'Ordinaire, sans doute pour prévenir que les cas ne se multiplient, par les demandes fréquentes et inconsidérées des parents. Le curé peut prendre une attitude plus ferme et moins odieuse vis-à-vis des parents, en se rapportant à l'avis de l'Ordinaire. Celui-ci fera en sorte que le cas reste vraiment extraordinaire et exceptionnel : le Code avait ajouté les mots : *in casu aliquo extraordinario* au texte de la réponse de 1912.

Le canon 775 fournira quelquefois une solution, sans recours obligatoire à l'Ordinaire. Il permet d'administrer le baptême dans une chapelle publique ou une église autre que l'église paroissiale, quand il y a un grave inconvénient à porter l'enfant *jusqu'à cette dernière*. En citant ce canon, la S. Congrégation insinue que l'Ordinaire doit le faire appliquer plutôt que de donner la permission de conférer le baptême à domicile. — Par contre on ne mentionne nullement, comme solution éventuelle, de *différer* le baptême d'un enfant en bonne santé jusqu'à ce qu'il puisse être porté à l'église; ni de l' « *ondoyer* », c'est-à-dire de l' « assurer » par l'administration du sacrement seul, quitte à suppléer plus tard les cérémonies à l'église : c'est signifier une fois de plus combien cette pratique est abusive.

Par les mots : *in singulis casibus*, la S. Congrégation exclut une permission générale donnée pour « tous les cas semblables ».

La question est pratique dans les missions, où fréquemment la chapelle la plus proche se trouve à une distance telle que la prudence conseille de n'y pas porter l'enfant. Si toutefois la distance est si grande qu'on puisse vraiment dire qu'il n'y a pas de chapelle en cet endroit, l'Ordinaire pourrait, semble-t-il, donner á ses missionnaires une autorisation générale. Mais il lui appartient de déterminer une fois pour toutes cette distance minimum requise. Cfr S. C. R. 4 févr. 1871; Vermeersch, *Theol. mor.* III, n. 249. J. Salsmans, s. I.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Dubium.

A Sacra Rituum Congregatione, pro opportuna declaratione, postulatum est : « Utrum in ecclesiis, etiam Religiosorum, in quibus est obligatio chori, et una tantum Missa conventualis celebratur, quoties simul occurrant aliqua ex Feriis missam propriam habentibus vel vigilia, atque Festum duplex maius vel minus aut semi-duplex, ipsa Missa debeat dici de Feria vel vigilia, an potius de festo occurrente? »

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, propositae quaestioni respondendum censuit : « *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam; iuxta novas missalis Romani rubricas, tit. I, n. 4 ».

Atque ita rescripsit, declaravit ac decrevit, quacumque consuetudine non obstante. Die 28 febr. 1925.

A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.
Alexander Verde, *secretarius*.

A. A. S., XVII, 1925, p. 159.

La réponse était obvie; les religieux de l'un et l'autre sexe, obligés au chœur, ne sont tenus qu'à une seule messe conventuelle; dès lors ils doivent s'en tenir au n. 4 du titre I des *Additiones*. Celui-ci ne laisse d'ailleurs rien à désirer en fait de clarté, et

c'est ainsi que nous avions résolu le cas (1). La demande provient probablement de ce que dans certains couvents on avait pris l'habitude de célébrer toujours la messe conforme à l'office; la Sacrée Congrégation condamne cette coutume.

J. P.

Bibliographie

Abbé Paul Buysse. **Vers la Foi catholique. I. L'Église de Jésus devant la Raison et le cœur de l'homme.** Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1925, 18×11 cm., v-474 p.

Le nom de l'auteur, qu'un volume antérieur « *Vers la croyance* » a rendu notoire, suffirait à recommander le présent ouvrage. Travail intelligent et consciencieux, qui a vulgarisé avec bonheur les conclusions d'une apologétique plus savante. Une première partie s'adresse au public pressé et qui « n'éprouve guère le goût de l'exégèse et de la critique ». On lui offre ici une « démonstration populaire » des motifs de crédibilité : l'admirable expansion du christianisme, la stabilité de l'Église, la transcendance morale des martyrs, autant de tableaux éloquents, forcément un peu rapides et en raccourci. La « démonstration technique » s'efforce de prouver historiquement l'institution immédiate par le Christ d'une Église visible et hiérarchique, que continue l'Église catholique romaine. Peut-être les exégètes de métier et les historiens jugeraient-ils l'examen des textes parfois sommaire et les conclusions un peu hâtives. Mais les intellectuels non spécialistes, soucieux d'éclairer leurs raisons de croire, trouveront dans ce substantiel volume une argumentation solide et claire à la fois, et abondamment informée des plus récentes controverses.

Ch. Pesch., s. i. **Compendium Theologiae dogmaticae**, t. ii, 3e éd. Fribourg en Br., Herder, 1925, 23×14 cm., viii-306 p. Prix : 7 m. 40.

L'éloge du *Compendium* n'est plus à faire. Il se distingue par les mêmes qualités que le grand traité dogmatique du même auteur : solidité de doctrine, modération dans les jugements, érudition, clarté dans l'expression. La troisième édition est légèrement augmentée. L'auteur a eu l'heureuse idée de renvoyer pour chaque thèse à la Somme de S. Thomas. E. H.

Paul Joüon, s. i. **Ruth. Commentaire philologique et exégétique.** Rome, Institut biblique pontifical, 1924, xii-98 p.

(1) *N. R. Th.*, t. 51, 1924, p. 490.

Nous connaissons tous et apprécions hautement ces excellents commentaires d'auteurs classiques, grecs ou latins, dans lesquels l'exégète humaniste et philologue à la fois, s'efforce inlassablement de retrouver, de rendre jusque dans leurs plus fines nuances, toute la pensée, le style, la langue de l'auteur étudié. Que l'écrivain d'autrefois se révèle à nous, nous parle comme un contemporain, tel est l'idéal entrevu, visé.

Les exégètes modernes de l'Ancien Testament, absorbés par les questions d'authenticité, de haute critique, d'histoire des religions, négligent trop aujourd'hui l'étude minutieuse, stylistique et linguistique, de leur texte hébreu. Rares sont à présent ceux qui, comme Driver, conduisent leurs études bibliques à la façon des « scholars » classiques. Le P. Jouon a voulu commenter le livre de Ruth de ce point de vue philologique et humaniste, un peu comme Conington commente Virgile, Jebb Sophocle, Lejay Horace. Son étude peut être regardée comme un modèle en ce genre; puisse-t-il nous donner peu à peu des commentaires semblables des diverses parties de la Bible; il rendrait à l'exégèse un service inappréciable.

Une bonne et courte introduction ouvre le volume. Jouon date le livre de Ruth d'après l'exil de Babylone. La Direction de l'Institut Biblique a cru devoir insérer une note laissant à l'auteur la responsabilité de son opinion et indiquant les motifs qui lui semblent insinuer une date antérieure.

L'innovation, contenue dans ce procédé de discussion, nous paraît intéressante et heureuse. Il peut arriver qu'une censure scrupuleuse, inquiète de ses responsabilités, arrête impitoyablement, par crainte de la nouveauté, telles opinions parfaitement orthodoxes et qui demain peut-être s'imposeront à tous; pour fuir un danger on tombe dans un autre. La Direction de l'Institut biblique vient d'inaugurer un moyen original de concilier les exigences de la censure et la légitime liberté du savant catholique; l'exemple mérite d'être suivi. Il y a là du reste un acte de confiance en la sagacité du lecteur catholique, qui honore ceux qui l'ont posé et flattera ceux qui en sont l'objet. J. Levie, s. i.

Edmond Kalt. **Biblische Archäologie.** Herders theologische Grundrisse. Freiburg, Herder, 1924, xii-158 p. Prix : 4 fr. suisses.

En un petit volume, élégant et commode, M. Kalt, professeur au séminaire de Mayence, a réussi à condenser un exposé substantiel des antiquités israélites. L'ouvrage est divisé en quatre parties : 1° La terre palestinienne et ses habitants; 2° Vie privée : nourriture, vêtement et habitation; famille; professions; 3° Institutions politiques : forme de gouvernement, justice, armée, divisions de la population; 4° Institutions religieuses : lieux du culte, prêtres et lévites, sacrifices et actes du culte, sabbat et fêtes. L'auteur n'a pas prétendu raisonner ou expliquer historiquement les faits et coutumes qu'il allègue; il ne cherche pas à replacer la vie d'Israël dans

l'ensemble du monde oriental. Il a voulu seulement grouper utilement et justifier par les textes toutes les indications relatives aux institutions du peuple de Dieu, présenter à l'étudiant des vues d'ensemble qui l'aident à lire et à comprendre nos livres sacrés. Cet ouvrage rendra grand service; un excellent index permettra d'en faire un petit dictionnaire d'antiquités hébraïques. Nous regrettons cependant que l'auteur n'ait pas davantage distingué les époques, marqué mieux l'évolution des institutions.

J. Levie, s. i.

Épîtres de saint Paul (les), replacées dans le milieu des Actes des Apôtres et commentées par un moine Bénédictin de la Congrégation de France. Tome II: Deuxième aux Corinthiens. — Galates. — Romains. — Esschen, Librairie Saint-Alphonse, in-8°, 398 p. Prix : 15 fr.

Nous avons signalé dans la Nouvelle Revue Théologique en juillet 1924 le premier volume de cet ouvrage : c'était vraiment le livre désiré depuis longtemps, simple et sérieux à la fois, pieux en même temps que solide, qui devait aider à comprendre facilement, à goûter sans effort les épîtres de saint Paul. Ce second volume mérite les mêmes éloges. Destiné comme le précédent aux prêtres occupés au ministère paroissial, aux laïques instruits, il les mettra en contact direct, personnel avec la pensée de saint Paul, il les amènera peu à peu, par une simple lecture, à synthétiser la doctrine de l'Apôtre, à comprendre son âme, à retremper leur propre piété aux sources mêmes de la piété catholique. L'auteur, Dom Delatte, ancien Abbé de Solesmes, est passé maître dans l'art du commentaire par paraphrase; suivant pas à pas le texte de Paul, l'éclairant par les autres épîtres, par l'ensemble de la Bible, par toute la doctrine catholique, il en dégage excellemment tout le sens dogmatique, moral, ascétique. Puisse ce livre conduire beaucoup d'âmes à chercher dans saint Paul leur lecture spirituelle!

J. Levie, s. i.

C. Callewaert, i. c. d. **Liturgicae Institutiones** Tractatus I. De S. Liturgia universim. Editio altera auctior atque emendatior. Brugis, Beyaert, 25×16 cm., viii et 168 p. Prix : 12 fr.

La première édition de ce traité parut en 1919. Par ses nombreux et érudits travaux sur diverses questions liturgiques parus dans les *Collationes Brugenses*, les *Ephemerides liturgicae*, la *Liturgisch Tijdschrift* et d'autres revues des sciences ecclésiastiques, ainsi que par sa participation active à différents congrès liturgiques, M. le chanoine Callewaert s'était depuis longtemps acquis le renom d'un des liturgistes les plus avisés de notre temps. Rien d'étonnant dès lors que dès sa première apparition l'ouvrage du distingué professeur a été accueilli avec la plus grande faveur par tous ceux qui

s'intéressent au progrès et à l'avancement de la liturgie. Pendant longtemps l'enseignement liturgique des séminaires et des manuels s'était trop souvent borné à un exposé aride de règles particulières avec leurs exceptions, à une description froide de rites et de cérémonies ; en un mot, on expliquait la lettre de la rubrique, mais sans en pénétrer l'esprit ; on enseignait le mécanisme des cérémonies, mais sans en scruter la signification, sans en montrer l'origine, le développement, l'évolution ; et n'est-ce pas cela qui a contribué à jeter le discrédit sur la liturgie ou du moins à diminuer chez plusieurs l'estime qu'incontestablement elle mérite (1).

Cependant, depuis le renouveau liturgique on revient de plus en plus aux méthodes suivies par les grands liturgistes des siècles passés, et c'est un traité complet et scientifique de la liturgie sacerdotale que M. Callewaert nous prépare. Voici d'ailleurs comment l'auteur lui-même définit la tâche qu'il s'est imposée : « *Integram cultus publici ordinationem ecclesiasticam exponere satagemus, secundum litteram et spiritum, accurate determinantes et, si necesse sit, probantes regulas et exceptiones, sed insuper paucis inquirentes de rubricarum et rituum origine et evolutione, de caeremoniarum et precum significatione, ut zelosus minister Ecclesiae liturgiam vere intelligere et pie meditari, digne ac devote exsequi et etiam populo suaviter commendare valeat.* » Outre ce premier traité sur la liturgie en général, l'ouvrage complet en aura quatre autres traitant de la liturgie du Bréviaire, du Missel, du Rituel et enfin de l'année ecclésiastique. L'auteur a donné à ce premier traité sur la liturgie en général un développement beaucoup plus ample que cela ne se fait habituellement ; voici d'ailleurs les chapitres qui y sont traités : I. *Definitio liturgiae analitice statuitur.* II. *Enucleatur notio cultus liturgici.* III. *Historia liturgiae.* IV. *De fontibus liturgiae Romanae.* V. *De liturgica scientia eiusque methodo.* Signalons les idées aussi justes que pondérées de l'auteur sur l'obligation des rubriques et des décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, ainsi que sur la valeur de la coutume en liturgie.

Dans cette deuxième édition, l'auteur a pu apporter comme arguments certains canons du code pour établir définitivement ce qu'il avait émis comme opinion probable dans la première édition ; il a profité aussi de certains desiderata pour expliquer plus clairement certaines de ses idées moins bien comprises. Terminons en exprimant le souhait de voir bientôt

(1) Malgré les inconvénients qu'ils peuvent présenter, ces manuels de rubriques qui, sans s'attarder à certaines minuties, s'efforcent d'exposer d'une façon claire la législation liturgique actuelle, rendent d'incontestables services et resteront toujours nécessaires. Aussi n'est-ce pas à eux que l'auteur en veut puisque lui-même vient d'éditer un *Caeremoniale in missa privata et solemni aliisque frequentioribus functionibus liturgicis servandum.*

paraître le tome II traitant de la liturgie du Bréviaire et qui est annoncé pour la fin de l'année. Jos. Pauwels, s. i.

Maria Mattovelle. **Meditaciones sobre el Apocalipsis** por el presbitero J. Julio. Roma, Escuela tipografica Salesiana, 1922. 23×15 cm., xiii-1027 p.

« *Scibilis sed nondum scita* » disait de l'Apocalypse le P. Salmeron. Dès lors, qui ouvrirait sans quelque appréhension, un gros volume de méditations sur un livre prophétique particulièrement difficile à entendre? Celui de M. le chanoine Mattovelle surprend agréablement, il charme même par une piété profonde et sincère, par la forte impression de sûreté doctrinale qu'il laisse partout. L'auteur emprunte exclusivement ses lumières à la tradition catholique et aux enseignements infaillibles de l'Église.

L'Apocalypse semble avoir été pour lui ce qu'elle fut de tout temps pour les chrétiens : le livre qu'on lit au temps de l'épreuve. Pendant la persécution violente infligée à l'Église de l'Équateur par le général Alfaro, l'auteur a erré de longs mois parmi les sauvages rochers de la montagne « n'ayant pour ami, pour compagnon et consolateur qu'un petit exemplaire du Nouveau Testament ; la lecture de l'Apocalypse fut alors son unique mais délicieuse récréation ». Ce fait explique la naissance de ce livre.

Le cardinal Gasparri, secrétaire de Sa Sainteté Pie XI, a honoré l'auteur d'une lettre très élogieuse. J. Frasquito.

A. Hamon, s. i. **Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. I. Vie de sainte Marguerite-Marie.** 5e éd. Paris, Beauchesne, 24×16 cm., xii-504 p. Prix : 20 fr.

Ces pages constituent le premier tome d'une œuvre qui s'annonce magistrale. Cinq volumes seront consacrés à faire connaître l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur depuis les humbles débuts de Paray-le-Monial jusqu'au « Royal Triomphe », c'est-à-dire à la consécration du genre humain au Sacré-Cœur par Léon XIII, le 11 juin 1889.

Le succès du premier volume « Vie de sainte Marguerite-Marie », dont nous possédons déjà la 5e édition, fait augurer favorablement du reste de l'ouvrage. Mené de main de maître, ce travail offre au public une œuvre scientifique et néanmoins à la portée de tous les lecteurs. Chose admirable, l'appareil scientifique ne nuit en rien à la piété de ces pages. J.-J. L.

R. Marchal, s. i. **L'étude mystique du Saint Cœur de Marie.** — Paris, Beauchesne, 1924, 19×12 cm., x-104 p. Prix : 4 fr.

Brochure très substantielle où l'on trouve une introduction doctrinale à l'étude de l'âme de Marie, en partant à la fois des principes théologiques sur la distribution providentielle de la grâce et de l'état auquel

furent élevés les plus grands mystiques. Science et piété sont ici unies pour exalter la mère de Dieu. J. C.

Publications nouvelles.

A. Brou. **Le dix huitième siècle littéraire.** L'Encyclopédie Voltaire. Paris, Téqui, 1925, 18×11 cm., 334 p. Prix : 7 fr. 50.

Histoire littéraire, d'une époque extrêmement intéressante au point de vue des idées et des erreurs religieuses, écrite dans un esprit franchement chrétien, par un littérateur de marque ; a sa place désignée dans toutes les bibliothèques de cercles d'études. E. H.

R. Beringer. **Recueil documentaire.** 2e série. **L'Église, la Papauté, le Sacerdoce,** t. II. Le sacerdoce. Paliseul, Bodson, et Paris, Desclée, 24×16 cm., 318 p.

H. D. Noble, O. P. **Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Prudence,** traduction française. Paris, Desclée, 16×10 cm., 306 p. Prix : 8 fr. 40.

Traduction s'éclairant de notes brèves, sans se surcharger de commentaires trop techniques, accessible à tout esprit cultivé.

P. J. Lacau, S. C. J. **Le Jubilé hors de Rome.** Appendice à « **Précieux trésor des Indulgences** ». Turin, Marietti, 16×11 cm., 36 p. Prix : 1 fr.

A. Bessières, S. I. **La Mère Thérèse Couderc,** fondatrice de la Société de la Retraite au Cénacle. Namur, Woitrin, 18×12 cm., 72 p.

Chan. Q. P. Bonneval. Une des grandes lumières de l'Église : **Saint François de Sales.** Avignon, Aubanel, 1925, 18×11 cm., 208 p. Prix : 6 fr.

En nous montrant en saint François de Sales, une des grandes lumières de l'Église, M. le Chanoine Bonneval, s'est souvenu sans doute qu'il en est de l'âme des Saints, comme des paysages favoris : on ne se lasse pas de les contempler. J. W.

Pour l'Amour de Dieu, par un Missionnaire de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Missions Belges de Scheut-Bruxelles). — Troisième édition. — Bruxelles, Albert Dewit, 1925, in-8°, 263 p. Prix : 3,75 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Les Lignes essentielles du Freudisme

(Suite.)

3. *L'analyse des rêves.*

Entre le libre jeu des associations mentales, dont il fut question précédemment, et le fil capricieux de la rêverie, la ressemblance est grande. Et la rêverie, c'est presque le rêve.

Freud a consacré à l'interprétation psychologique des rêves son livre le plus original et le plus fouillé, le plus suggestif et le plus déroutant. Sous le dessin léger de cette fantasmagorie, tour à tour charmante et sombre, mais généralement un peu folle, absurde même, que déroulent nos rêves, il croit découvrir, non seulement les mécanismes généraux de l'inconscient reconnus déjà dans les névroses (ce qui serait assez plausible), mais surtout cette infrastructure ténébreuse et primitive de nos expériences psychologiques qui, depuis nos années d'enfance, gît refoulée au plus profond de nous-mêmes. Si l'analyse du rêve nous permet vraiment de nous explorer à cette profondeur, de combien d'aspects de la psychologie normale et anormale ne doit-elle pas livrer la clef? L'analyse du rêve est, dit Freud, « la *via regia* qui conduit à la connaissance de l'*inconscient* dans la vie de l'âme. Par l'analyse du rêve, nous ouvrons une vue sur l'agencement intime de cet instrument [psychologique], de tous le plus merveilleux et le plus mystérieux. Rien qu'une vue partielle, il est vrai, mais qui nous met en état de pénétrer plus avant dans la constitution d'autres formations mentales, que nous devrons nommer pathologiques. Car la maladie [mentale], celle du moins qui peut être appelée fonctionnelle, n'a point pour cause on ne sait quelle destruction ou quelle différentiation nouvelle de notre organisation psychologique : la maladie fonctionnelle doit s'expliquer *dynamiquement*, par le renforcement ou l'affaiblissement de certaines composantes dans le système des forces [intérieures]

dont l'action constante sur nos activités mentales échappe par tant de côtés à notre conscience (1) ».

Voyons donc comment le rêve nous livre un accès jusqu'à ce psychisme inconscient, dont les contenus généraux et les lois d'exercice intéressent également la psychopathologie et la psychologie ordinaire. L'espace nous manque pour exposer, même sommairement, la technique de recherche employée par Freud, et pour en décrire l'application à un rêve particulier vraiment significatif. Au surplus, dans une Revue non-médicale et devant des lecteurs qui « veulent être respectés », nous éprouverions, avouons-le, quelque embarras à présenter une illustration concrète, non retouchée, de cet aspect du freudisme : or un freudisme *ad usum delphini* ne serait plus exactement *le* freudisme. Mieux vaudra donc, sans doute, nous borner à relater, en termes abstraits, dont la dignité n'altère pas l'exactitude, les résultats généraux qu'impose, ou que suggère fortement, d'après Freud, la « psychanalyse » des rêves.

1. Les mécanismes du rêve.

Constatons d'abord un fait. Chaque fois que nous abandonnons la direction volontaire de notre pensée, et que nous laissons, pour ainsi dire, à nos associations mentales, « la bride sur le cou », par exemple dans l'état de rêverie ou de distraction prolongée, le train d'images qui traverse notre conscience, loin d'aller au hasard, trahit, dans son orientation d'ensemble, quelque chose de nos goûts habituels, de nos préoccupations, de nos espoirs, disons d'un mot : de nos *désirs*, puisque la crainte même est l'expression retournée d'un désir.

Pourquoi n'en irait-il pas ainsi dans le rêve, soustrait

(1) Freud, S., *Die Traumdeutung*, 3e éd. Leipzig-Wien, 1911, p. 405-406 (La 7e éd. de cet ouvrage est de 1922).

pareillement au contrôle volontaire? Posons, comme une hypothèse plausible, que « le rêve est l'expression d'un désir », et efforçons-nous de vérifier cette hypothèse.

Effectivement il ne manque pas de rêves où l'expression d'un désir (au sens large de ce mot) est manifeste. Un affamé banquètera en imagination; un prisonnier « romantique », comme celui du tableau de Schwind, verra des lutins scier les barreaux de son cachot; un brave homme qu'un malentendu a mis en froid avec un camarade, renouera en songe les relations les plus cordiales.

Et non seulement le rêve, comme la rêverie, peut exprimer un désir latent en en figurant l'accomplissement plus ou moins parfait ou plus ou moins contrarié : le rêve peint plus au vif que la rêverie : par son caractère hallucinatoire, il procure des réactions affectives comparables à celles que donnerait la réalité; le rêve est vraiment, jusqu'à un certain point, une « réalisation de désirs ». Réalisation inoffensive, nullement compromettante, puisque le sommeil nous lie — ou peu s'en faut — bras et jambes.

Or, ces rêves candides, où le désir apparaît sans fard, ne semblent pas les plus fréquents chez l'adulte, tandis qu'ils sont la règle chez l'enfant. Notre ami Ted, qui n'a pas été sage, sera privé d'aller au cirque, cet après-midi, s'ébaubir devant les cabrioles des clowns et trépigner de joie, au galop effréné des poneys noirs, harnachés de blanc; soyez sûr qu'il se dédommagera la nuit suivante, en contemplant des merveilles par le dedans de ses yeux clos; peut-être même daignera-t-il nous les conter au réveil.

Où mieux que dans le rêve enfantin, pourra se révéler la structure primitive, le type fondamental du rêve? Mais alors, comment expliquer la plupart des rêves de l'adulte, lesquels, bien loin de constituer une « réalisation imaginative de désirs », semblent, à première vue, parfaitement incompréhensibles, — l'incohérence même?

Cette première apparence ne favorise guère notre hypothèse générale. Néanmoins, comme le demande Freud, suspendons encore notre jugement, et continuons de raisonner dans la même ligne.

Le rêve est une réalisation imaginative de désirs. Mais il y a désirs et désirs. Il y a des désirs que nous autres, adultes, jugeons moralement légitimes, socialement tolérables, ou du moins psychologiquement acceptables, des désirs auxquels rien, en nous, ne fait sérieusement obstacle, alors même que leur réalisation extérieure serait empêchée. On ne voit aucune raison pour quoi ces désirs, s'ils prennent quelque intensité, ne se traduiraient pas, tels quels, dans nos rêves d'adultes. Et ainsi en va-t-il réellement.

Mais nous portons aussi en nous des désirs moins approuvables, répugnants ou inopportuns à nos propres yeux, — de ces désirs qu'à l'état de veille nous maintenons étroitement bridés, énergiquement refoulés. Disons, pour employer le langage de Freud, que ces désirs tombent sous la *censure* du Moi, que ce sont des « désirs censurés ». Ils se trouvent donc contrebalancés, en nous, par un système antagoniste puissant, qui n'existe pas chez l'enfant; et l'on conçoit que cette circonstance doive compliquer les rêves où ils interviennent.

Ne cherchons pas encore à deviner le contenu de ces désirs censurés. Quels qu'ils soient, ils tendent fatalement à resurgir et à se « réaliser » imaginativement, durant le temps du sommeil, où la censure du Moi se relâche. Qu'en adviendra-t-il alors?

Deux hypothèses s'offrent à première vue.

Ou bien, les désirs renaissants, avec les représentations virtuelles qui les incorporent, sont à nouveau et immédiatement refoulés, avant même d'avoir pu passer le seuil de la préconscience, où veille, au moins d'un œil, la censure; d'où effort plus ou moins violent, angoisse et probablement réveil. Ou bien, la censure étant plus assoupie encore, ces désirs

franchissent le seuil, pénètrent dans l'imagination hallucinatoire du dormeur et y reçoivent une satisfaction directe, brutale : d'où sursaut de la censure et conflit aigu, c'est-à-dire, une fois de plus, angoisse et réveil imminent.

Ces deux issues des rêves d'adultes seraient-elles les seules possibles? Manifestement, non; puisqu'aussi bien nos rêves, qui subissent l'emprise des désirs censurés, n'aboutissent point, d'ordinaire, à nous réveiller. Le jeu de l'inconscient, durant le sommeil, doit être disposé — c'est une nécessité biologique — de manière à respecter le plus complètement possible notre repos. Mais comment?

Tout s'expliquerait par une troisième hypothèse : à savoir, que, normalement, les rêves de l'adulte fussent un moyen terme entre un refoulement vigoureux et une satisfaction directe des désirs « indésirables ».

Freud adopte, pour l'essentiel, cette solution intermédiaire. Il connaît et explique les rêves d'angoisse, qui provoquent le réveil. Mais il considère le plus grand nombre des rêves de l'adulte comme « un *compromis*... au service à la fois des deux systèmes antagonistes [du préconscient, gardé par la censure, et de l'inconscient refoulé], compromis réalisant les tendances de ces deux systèmes, dans la mesure où elles sont compatibles » (1). Si elles n'étaient aucunement compatibles, le sommeil paisible deviendrait une impossibilité.

Ce compromis ingénieux et secourable, quel est-il? La réponse tient en un mot, qui appelle, il est vrai, un bref commentaire : « Le rêve de l'adulte est ordinairement l'expression imaginative *symbolique* d'un désir refoulé ». Satisfaction de désirs, oui, mais déguisée, transposée et presque illusoire : voilà le compromis; est-il réalisable?

Concédons d'abord qu'il paraît foncièrement illogique, puisqu'il trompe et satisfait à la fois les vœux opposés de la

(1) Freud, S., *Die Traumdeutung*, 3e éd., p. 385.

censure et du désir. Mais cela n'importe guère : la logique d'Aristote, qui ne gouverne déjà qu'à grand'peine notre conscience claire, régit plus imparfaitement encore le rêve, soumis avant tout au dynamisme des instincts et à la dialectique de l'imagination.

Il resterait à voir si l'élaboration psychologique du rêve offre les ressources suffisantes à la transposition symbolique requise par notre hypothèse.

Le mécanisme du rêve symbolique doit être, disions-nous, à double effet : 1) Donner issue à quelque désir secret; 2) En donnant le change à la censure.

A cette double intention — digne de la fourberie d'un Scapin — répondront, dans le rêve, deux plans superposés : un *rêve apparent*, bizarre et anodin, celui qui trompe la censure et dont nous nous souvenons au réveil; un *rêve latent*, le vrai rêve des désirs profonds, trame invisible et résistante, sur laquelle le rêve apparent brode ses arabesques (1).

Or, le rêve apparent emprunte ses matériaux au « préconscient », c'est-à-dire aux représentations virtuelles munies du laisser-passer de la censure : souvenirs anciens ou récents, et fréquemment, sinon toujours, souvenirs de la veille; parfois, il assimile, en outre, quelques sensations actuelles du dormeur.

Dans ce langage concret et épisodique du préconscient, l'inconscient doit couler son message clandestin. Entreprise délicate. Que fait un Scapin pour aveugler Géronte? Il lui conte une « histoire ». De même, l'inconscient va égarer la vigilance de ce Cerbère incorruptible, mais un peu niais, qu'est la censure, en faisant débiter devant elle un apologue à double sens. Veut-on un exemple, un exemple de comédie véridique? L'inconscient d'un jeune homme honnête désire ardemment l'héritage d'un vieil oncle, très digne d'affection.

(1) Freud emploie, dans le même sens, la distinction — plus exactement formulée — entre le « contenu manifeste » et les « idées latentes » du rêve.

Rêver des funérailles de celui-ci serait un « rêve enfantin », trop clair pour n'être pas déplaisant. Voici l'affabulation sous laquelle se déguisera le désir latent : « Oncle et neveu voyagent en Italie ; on fait halte à Pise ; joyeusement on visite le Dôme et le Baptistère ; à la soirée, l'oncle propose de se rendre au Campo Santo, où son digne neveu le laisse en muette contemplation devant les vénérables fresques du « Triomphe de la Mort ». Le tour est joué : l'inconscient a son discret frémissement de plaisir, et la censure, qui ne voit point le tourisme sur la liste des objets prohibés, garde une sérénité placide.

Au point de vue technique, le problème qui se pose à l'inconscient est assez analogue au problème d'invention littéraire résolu dans l'allégorie ou dans la parabole. De part et d'autre, est utilisée une aptitude très primitive et très générale de notre psychisme humain. Seulement, l'allégorie du rêve n'est point destinée, comme celle du poète ou du conteur, à être comprise ; elle ne saurait même, sans danger pour le sommeil, devenir transparente ; elle répond à un besoin subjectif d'expression plutôt qu'à une fonction objective de signification.

Puis donc que la dissimulation s'allie ici nécessairement à l'expression subjective, il faudra même que la narration symbolique, si elle devait être trop parlante dans son jaillissement spontané, subisse une série de déformations nouvelles, réglées sur les exigences de la censure. Celle-ci n'affiche pas chez tous le même rigorisme, et, par conséquent, la déformation requise n'aura pas chez tous la même ampleur. « La déformation du rêve, dit Freud, s'accomplit en fonction de deux facteurs. Elle est d'autant plus prononcée que le désir ayant à subir la censure est plus répréhensible et que les exigences de la censure, à un moment donné, sont plus sévères (1) ».

L'inconscient peut pousser fort loin les déformations du

(1) Freud, S., *Introduction à la Psychanalyse*. Traduction Jankélévitch. Paris, 1922, p. 147.

symbole onirique sans en détruire la valeur expressive. En effet, la formation et la déformation des images symboliques échappent à la rigidité d'une logique étroite : le symbole sensible — qui n'est pas le phénomène propre d'un objet — n'est point relié par identité à la chose symbolisée, mais tout au plus par une certaine proximité dans les rapports associatifs, proximité fondée sur une équivalence affective. Des simplifications, des condensations, des surdéterminations, des glissements, des inversions et des substitutions d'images, bref une altération assez profonde du tableau symbolique, demeurent compatibles avec le maintien de la valeur affective fondamentale : celle-ci jouit d'une indépendance relative et peut supporter des « transferts ». Dans le domaine des images, le rêveur se permet des déformations de symbole comparables à celles que font spontanément les enfants dans leurs jeux : une fillette pauvre joue à la poupée, le plus sérieusement du monde, avec des objets aussi hétéroclites qu'une brosse, une planchette, ou un rouleau de chiffons; et le garçonnet qui ne possède pas de soldats de plomb, sait, au besoin, lever un régiment dans un sac de billes.

Toutefois, l'arbitraire de la création imaginative, dans le rêve, est limité, non seulement par le maintien du sens profond (lié surtout à la constance d'une valeur affective), mais par le besoin superficiel de ménager une certaine unité apparente, très élastique du reste, dans le produit élaboré : ainsi s'expliquent des omissions, des transformations et des intercalations, qui ne sont plus commandées directement par l'intention symbolique ou par la nécessité d'échapper à la censure, mais n'ont d'autre but que de rendre la fantasmagorie du rêve plus ou moins plausible — plausible aux yeux du dormeur, — ce qui n'est pas beaucoup exiger.

On voit que le dessin visible du rêve n'a guère, par lui-même, d'importance pour son interprétation profonde. Quelquefois, sans doute, le « contenu manifeste » laissera transparaître, par

analogie, quelque chose du « contenu latent » : c'est le cas du rêve de l'oncle et du neveu, proposé ci-dessus. Très souvent, la déformation est si considérable qu'elle nous rend le contenu apparent du rêve absolument inintelligible, aussi indéchiffrable qu'une dépêche secrète à qui n'en possède pas la grille. Pour faire l'analyse de ces rêves opaques, l'on devra recourir à des procédés indirects : non pas essayer d'interpréter rationnellement le contenu, mais faire travailler à nouveau, sur ce contenu, le subconscient du sujet, jusqu'au moment où apparaîtront des indices moins insaisissables.

C'est par cette dernière méthode surtout — associations libres, réponses ou réflexions spontanées du sujet à propos de telle ou telle partie de son rêve — que Freud obtint la plupart des indications, que nous allons grouper, sur les énigmatiques « idées latentes du rêve ».

2. Les « idées latentes » du rêve (1).

a) Symbolique générale et symbolisme du rêve.

Le symbolisme des rêves, expression d'idées latentes, n'est point toutefois un langage : il demeure à l'usage exclusif du rêveur, qui se contente généralement de le vivre, sans songer à le comprendre ; le choix des symboles et leur valeur sémantique y dépendent donc, plus largement qu'ailleurs, de conditions subjectives : non seulement du tempérament psychologique, mais des hasards de l'expérience personnelle.

N'exagérons pas, cependant, le caractère fortuit des symbolismes individuels ; tels quels, dans le rêve et hors du rêve, ils ne laissent pas que d'obéir à des lois profondes et

(1) Voir surtout, dans les ouvrages de Freud cités plus haut : *Die Traumdeutung*, V. Das Traummaterial und die Traumquellen ; ou bien : *Introduction à la psychanalyse* (trad. franç.), les chap. x à xiii.

de présenter quelques significations régulières, stéréotypées. Cela doit être, s'il est vrai que les hommes possèdent tous même nature, mêmes facultés, mêmes instincts fondamentaux, et qu'ils subissent, dans le milieu familial, au cours des années d'enfance, des influences extérieures très analogues. En faisant aussi large que l'on voudra la part des circonstances locales et des originalités personnelles, il doit rester, sous la variété contingente des symboles, un fond de traits communs, de quoi étoffer une « symbolique universelle » (1).

Le fait confirme ici la présomption théorique. A toute époque furent publiés des recueils plus ou moins généraux de symboles, depuis les modernes « Langage des fleurs » jusqu'à ces catalogues anciens d'*Emblemata* si appréciés des bibliophiles. Ils contiennent à côté d'emblèmes artificiels, d'origine purement accidentelle, d'autres symboles, dont on sent l'appropriation immédiate à l'objet et, pour ainsi dire, la valeur universelle d'humanité. La linguistique comparée, le folklore, l'analyse des mythes et des légendes font entrevoir pareillement un nombre limité de thèmes symboliques très primitifs et très répandus. Si bien que l'on pourrait caresser l'espoir d'arriver un jour, non seulement à démonter le mécanisme de la pensée symbolique, mais à en dégager les contenus primaires.

L'analyse directe du rêve — dont le symbolisme est, de tous, le plus libre et le plus capricieux — conduirait, selon Freud, aux mêmes constatations que l'étude des symbolismes à contenu social. Et le rêve offre cet avantage d'utiliser un matériel plus abondant, plus accessible à l'exploration et

(1) Les Drs Laforgue et Allendy, dans l'un des rares ouvrages français qui prennent position pour le freudisme, consacrent un chapitre à la symbolique universelle ; ces pages reflètent quelque chose du monde d'idées, en partie mythiques, où se complaisent les psychanalystes (Voir : *La psychanalyse et les névroses*. Paris, 1924. Chap. IX. Le symbolisme, pp. 157-184. N. B. Ce livre, comme plusieurs ouvrages médicaux que nous citons ici, ne serait évidemment pas à sa place dans la « Bibliothèque rose ».)

surtout plus immédiatement influencé par les dispositions profondes de l'inconscient. Supposons — c'est beaucoup concéder — que les interprétations de rêves, faites dans l'École psychanalytique, ne soient pas d'ordinaire largement fantaisistes et inspirées par de flagrants parti-pris : elles auraient alors établi un fait curieux, qui, par ailleurs, il faut l'avouer, n'est pas dénué a priori d'une certaine vraisemblance : c'est que, sous une imagerie superficielle extrêmement bariolée et mobile, « les objets [réels mais latents] qui trouvent dans le rêve une représentation symbolique sont *peu nombreux* : le corps humain dans son ensemble, les parents, enfants, frères, sœurs, la naissance, la mort, la nudité — et quelque chose de plus » (1). « Quelque chose de plus », c'est-à-dire tout ce qui touche au domaine sexuel.

« Jusqu'à présent [aussi longtemps que nous examinions seulement le *mécanisme* du rêve et non encore son *contenu* matériel], nous n'avions besoin d'admettre que des tendances inconscientes, c'est-à-dire des tendances qu'on ignore momentanément ou pendant une durée plus ou moins longue. Mais cette fois il s'agit de quelque chose de plus : de connaissances inconscientes, de rapports inconscients entre certaines idées, de comparaisons inconscientes entre certains objets, comparaisons à la suite desquelles un de ces objets vient s'installer d'une façon permanente à la place de l'autre. Ces comparaisons ne sont pas effectuées chaque fois pour les besoins de la cause, elles sont faites une fois pour toutes et toujours prêtes. Nous en avons la preuve dans le fait qu'elles sont identiques chez les personnes les plus différentes, malgré les différences de langue. » (2)

(1) S. Freud. *Introduction à la psychanalyse.* Trad. franç. Paris, 1922, p. 157. — (2) *Ibid.*, p. 171. — On peut trouver une liste des symboles généraux du rêve dans les ouvrages de Freud mentionnés plus haut, ou bien, si l'on préfère une énumération plus brève, dans Régis et Hesnard, *La psychanalyse des névroses et des psychoses*, Paris, 1922, 2e éd., pp. 108-115.

Ces éléments symboliques généraux du rêve présentent, avec la symbolique universelle de la conscience « éveillée », des ressemblances étroites et quelques différences aussi : « ... Les mythes et les contes, le peuple dans ses proverbes et ses chants, le langage courant et l'imagination poétique utilisent le même symbolisme [que le rêve]. Le domaine du symbolisme est extraordinairement grand et le symbolisme des rêves n'en est qu'une petite province... [Cependant] beaucoup des symboles employés ailleurs ne se manifestent pas dans les rêves ou ne s'y manifestent que rarement; et quant aux symboles des rêves, il en est beaucoup qu'on ne retrouve pas ailleurs, ou qu'on ne retrouve que çà et là » (1).

Comment expliquer cet ensemble de coïncidences et de discordances entre le rêve et les autres manifestations symboliques? Voici l'hypothèse de Freud : elle suggère une vue théorique, qui, si elle était juste, serait très intéressante : « On a l'impression d'être [dans le rêve] en présence *d'un mode d'expression ancien, mais disparu*, sauf quelques restes disséminés dans différents domaines... » (2). Ce mode d'expression primitif, « archaïque », mieux conservé dans les rêves, se serait surchargé ailleurs de symbolismes secondaires qui le masqueraient un peu.

b) « *Traits archaïques et infantilisme du rêve* ».

Freud intitule ainsi l'un des chapitres de son *Introduction à la psychanalyse* (3). Le travail d'élaboration du rêve serait « archaïque » et « régressif ». Qu'est-ce à dire? Simplement ceci : que le scénario organisé dans le rêve sous l'influence sourde des désirs « censurés », tend à rejoindre, par son symbolisme, les « complexes » les plus reculés de notre vie

(1) *Introd. à la psychanalyse*, pp. 171-172. — (2) *Ibid.* N. B. On peut tenir ceci sans chercher dans les rêves l'origine première des mythes poétiques. — (3) Chap. XIII. (Trad. franç. Paris, 1922).

psychologique, ceux qui occupèrent notre première enfance.

Cette affirmation n'a rien de bien étrange si l'on admet les prémisses générales de Freud. Pour traiter la « régressivité » ou l' « infantilisme » des rêves comme un corollaire de la théorie freudienne du refoulement et de la censure, il suffisait d'admettre que, parmi les désirs réprimés, ceux qui sont le plus profondément enracinés, et qui demeurent donc le plus universellement agissants, remontent aux premières années de notre existence.

Or la supposition est plausible, et serait même suggérée par l'expérience. Car c'est justement durant l'enfance que les tendances naturelles, qui cherchent à s'épanouir sans autre règle que l'attrait, se heurtent d'abord aux dures réalités, et subissent les contraintes progressives de l'éducation, c'est-à-dire du milieu social : la répression des désirs instinctifs, dans leur expansion spontanée, imprévoyante et amorale, non seulement est alors l'événement quotidien, mais s'exerce par un freinage forcément un peu brutal, sans adaptation complète et harmonieuse : dans l'âme enfantine, qui ne pénètre pas encore la raison des sévérités de la vie, persistera comme un étonnement de l'instinct. Freud attache une grande importance, pour justifier ses vues théoriques, à l'amnésie, si étendue et si opaque, qui couvre généralement les cinq, six ou huit premières années de la vie (1) : amnésie d'autant plus significative qu'elle est traversée chez tous par quelques lueurs bien nettes : ce qui montrerait qu'elle ne dépend pas d'une débilité organique de la mémoire infantile, mais de conditions plus exclusivement psychologiques. Un freudien dira logiquement que ces conditions sont celles mêmes de l'oubli par refoulement. L'enfant dut beaucoup « oublier » de la sorte pour s'adapter à la vie sociale. A peine garde-t-il quelques souvenirs clairsemés, assez insignifiants

(1) *Introd. à la psychanalyse*, p. 207.

en eux-mêmes : « souvenirs de couverture », assure Freud, symboles compensateurs, derrière lesquels continuent de s'affirmer, en se dissimulant, les premières attaches — ou, pour parler le langage psychanalytique, les premières « fixations » — entièrement amorales, du désir infantile.

Vers cet arrière-fond lointain, innocemment « pervers », de notre vie psychique, nous ramènerait donc constamment, dans toute la mesure tolérée par la censure, le symbolisme de nos rêves : sous l'apparence déconcertante de ceux-ci se devinerait la trace de nos premiers pas, ou de nos premiers « faux pas », dans l'existence (1).

Est-ce assez dire? Peut-être faudrait-il ajouter que nous percevons dans le rêve l'écho même des expériences de la race : « La préhistoire à laquelle nous ramène le travail d'élaboration [du rêve] est double : il y a d'abord la préhistoire individuelle, l'enfance; il y a ensuite, dans la mesure où chaque individu reproduit en abrégé, au cours de son enfance, tout le développement de l'espèce humaine, la préhistoire phylogénique (2) ». Certains auteurs, plus sobres que Freud sur d'autres points, mais ici plus téméraires, Rivers par exemple (3), introduisent franchement l'idée de « régression » dans le cadre de l'évolutionnisme biologique : pourquoi, en remontant le passé accumulé au fond de l'inconscient, s'arrêter aux frontières de l'espèce humaine et négliger l'apport des ancêtres animaux plus ou moins reculés?

Si l'on admet sans restriction la descendance animale de l'homme, il faut aller jusqu'à cette conséquence; car certains enrichissements de l'instinct semblent transmissibles par

(1) On se souviendra que des dispositions primitives toutes pareilles furent soupçonnées très tôt, par Freud, à l'origine de l'hystérie (voir ci-dessus, p. 545 . En psychanalyse, le rêve aide à comprendre la névrose, et inversement la névrose le rêve. — (2) *Introd. à la psychanalyse,* p. 206 — (3) Voir : Rivers, W. H. R., *Instinct and the unconscious.* 1e éd. Cambridge, 1920. Chap. 18, pp. 148 et suiv.

génération. N'insistons pas sur les perspectives étranges qu'ouvriraient alors, quant à l'origine de nos tendances naturelles, le symbolisme des rêves et la symptomatologie des névroses.

c) L'arrière-fond sexuel des « idées latentes » du rêve.

Nous pressentons déjà que le jugement de Freud sur la qualité des idées latentes du rêve n'aura rien de flatteur pour notre nature humaine. Comment en serait-il autrement, puisque ces idées résultent du jeu sournois de tendances mises par nous-mêmes en interdit? « Tendances répréhensibles, indécentes au point de vue éthique, esthétique et social,... ce sont des choses auxquelles on n'ose penser ou auxquelles on ne pense qu'avec horreur. Ces désirs censurés... sont avant tout les manifestations d'un égoïsme sans bornes et sans scrupules (1). » Voilà la vase infecte qui tend à remonter à la surface du Moi, dès que le sommeil — ou une cause analogue — affaiblit le contrôle rationnel. Nul ne s'étonnera que les tendances sexuelles y soient largement représentées : « Le *Moi* débarrassé de toute entrave morale cède à toutes les exigences de l'instinct sexuel, à celles que notre éducation esthétique a depuis longtemps condamnées et à celles qui sont en opposition avec toutes les règles de restriction morale. La recherche du plaisir, ce que nous appelons la *libido*, choisit ses objets sans rencontrer aucune résistance, et elle choisit de préférence les objets défendus... Des convoitises que nous croyions étrangères à la nature humaine se montrent suffisamment fortes pour provoquer des rêves. La haine se donne librement carrière. Les désirs de vengeance, les souhaits de mort à l'égard de personnes qu'on aime le plus dans la vie, parents, frères, sœurs, époux, enfants, sont loin d'être des

(1) *Introd. à la psychanalyse,* p. 145-146.

manifestations exceptionnelles dans les rêves. Ces désirs censurés semblent remonter d'un véritable enfer » (1).

Si les thèses de Freud s'étaient bornées là, elles auraient paru, à beaucoup, exagérées ou trop exclusives, mais elles n'auraient pas suscité les vives oppositions qu'elles rencontrèrent et continueront de rencontrer. Ce que prétend le psychologue viennois, ce n'est pas seulement souligner le caractère réellement fâcheux des tendances censurées, ni seulement leur origine « infantile », ni seulement la place considérable qu'y occupe le dynamisme sexuel, mais rattacher *toute* l'organisation latente du « refoulé » — c'est-à-dire de l'inconscient profond, inspirateur de rêves et créateur de névroses — à une base primitive imprégnée de sexualité.

Cette thèse — excessive, selon nous — trouve un certain appui dans la symbolique générale des rêves, telle que l'esquisse Freud. Nous avons dit plus haut (p. 587) que les quelques objets réels signifiés par les images oniriques comprennent des objets sexuels à côté d'autres objets; il y a plus : alors que l'imagerie qui représente ces derniers objets est relativement maigre et peu variée, celle qui symbolise des objets sexuels est au contraire extraordinairement abondante et richement nuancée; comme si, parmi les thèmes inconscients qui dirigent l'évocation des images, le thème sexuel était le plus universellement en action, et par conséquent, ajoute Freud, avait été le plus anciennement formé, tant dans la race que chez les individus.

Le malheur est que la codification générale des symboles du rêve, où s'appuient les conjectures de Freud, repose à son tour sur des interprétations bien contestables, dont la seule raison déterminante semble être, trop souvent, le préjugé pansexualiste même, qui hante le cerveau des psychanalystes orthodoxes (2).

(1) *Ibid.*, p. 146. — (2) Nous ne parlons pas de ces « sauvages » de

Quoi qu'il en soit, pour juger équitablement Freud, il est nécessaire de lui demander d'abord, à lui-même, ce qu'il entend par « sexualité », et plus spécialement par « sexualité infantile ».

III

LE « PANSEXUALISME » FREUDIEN.

1. *Son extension.*

Avant de définir le sens « freudien » du mot « sexuel », il n'est que juste de rappeler les deux déclarations suivantes, faites par Freud à plusieurs reprises : 1. Tous les rêves n'exigent pas une interprétation sexuelle. 2. Le dynamisme de l'inconscient, à l'œuvre dans les névroses, ne procède pas seulement de l'instinct sexuel, mais en même temps des « instincts du Moi » (*Ichtriebe*).

Nous verrons mieux plus loin ce que signifie cette opposition de l'instinct sexuel et des instincts du Moi : en tout cas, Freud n'a jamais cessé de tenir l'appétit sexuel pour un élément essentiel, sinon unique, dans l'étiologie des névroses. Quant aux rêves, il semble que, pour Freud lui-même, les « rêves enfantins », ces rêves naïfs qui présentent, tant chez l'enfant que chez l'adulte, une réalisation non déguisée de désirs, ne soient point nécessairement sexuels. Car l'intervention nécessaire de la sexualité dans l'organisation des rêves est liée à l'éveil de désirs refoulés, et encore, non pas de désirs refoulés quelconques, mais de désirs vraiment primitifs, refoulés dès les années d'enfance. Ces désirs infantiles, sexuels, influencent-ils toujours, médiatement ou immédiatement, les rêves symboliques et « déformés », qui sont la majorité des rêves de l'adulte? En répondant : « Presque toujours »,

la psychanalyse, dont Freud lui-même dut blâmer l'intempérance.

Freud croit énoncer une proposition expérimentalement démontrée (1).

Mais peut-être une bonne définition du « sexuel » rendrait-elle vaine toute querelle sur l'extension plus ou moins grande du « sexualisme » freudien.

2. *Notion de la « libido ».*

Au point de vue de Freud, sinon de tous ses disciples, définir la *libido* et définir le sexuel, c'est tout un : le champ d'application de l'une couvre le champ d'exercice de l'autre. Car la *libido* est le dynamisme même de l'instinct sexuel; elle « désigne la force avec laquelle se manifeste l'instinct sexuel comme la faim désigne la force avec laquelle se manifeste l'instinct de l'absorption de nourriture » (2).

La *libido* s'enferme-t-elle donc dans ce qu'on appelle couramment le « sexuel » ? Non, dit Freud ; le langage courant ne connaît guère, comme type authentique du sexuel, qu' « une sexualité tout à fait restreinte, une sexualité mise au service de la procréation, bref... la vie sexuelle normale » (3). Notion beaucoup trop étroite : « sexuel » déborde « génital ». Qu'on ouvre un Traité spécial de Pathologie sexuelle, par exemple celui de Krafft-Ebing (4) : toute la gamme des perversions (involontaires) qui s'y trouve décrite renie plus ou moins complètement, dans son mécanisme même, le but de la procréation et finit par localiser le plaisir malsain tout-à-fait en dehors des organes dits génitaux. Si aberrantes qu'elles soient, ne sont-ce point là, cependant, des manifestations de l'instinct sexuel? Évidemment oui ; et en ce sens on concédera facilement qu'une certaine disjonction soit physiologiquement possible entre la fonction génitale, ordonnée à la reproduction,

(1) Voir, p. ex., *Introd. à la psychanalyse*, p. 172 et suiv. — (2) *Ibid.*, p. 324. — (3) *Ibid.*, p. 331. — (4) Von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, 12e Aufl., Stuttgart, 1903.

et l'activité sexuelle. Or, ajoute Freud, l'analyse nous montre que ces perversions résultent, chez l'adulte, d'une dissociation interne (ou d'une incomplète organisation) de l'instinct sexuel normal, par retour (ou par arrêt) de la *libido* à des points de fixation déjà occupés antérieurement, au cours de la vie infantile. L'instinct sexuel d'un adulte normalement développé est, en effet, un produit synthétique, terme d'une longue évolution, au cours de laquelle la *libido*, après avoir poursuivi successivement des buts partiels — et stériles — les a finalement subordonnés ou même sacrifiés complètement à la fonction reproductrice. Si les perversions de l'adulte rééditent des phases infantiles de la *libido*, n'est-on pas en droit d'appliquer aux secondes le qualificatif de « sexuel » attribué par tous aux premières? ne pourra-t-on sans scandale parler d'une « perversité [sexuelle] polymorphe » (1) de l'enfant — ce petit monstre qui n'en peut mais et ne s'en soucie point? Freud le pense et clame sa conviction avec une emphase qui n'est pas toujours du meilleur goût.

Décidément, pour deviner le secret de la *libido* il faudra nous pencher sur les berceaux et inspecter les *nurseries*.

3. *La « libido » initiale chez l'enfant.*

Le mot *libido* se traduirait souvent assez bien par « tendance hédonique ». Décrivant les premières manifestations de la *libido*, Freud n'insiste-t-il pas sur cette caractéristique, que « le nourrisson accomplit des actes *qui ne servent qu'à lui procurer un plaisir* » (2)? Le baby glouton « suce le sein maternel », d'abord, en gros garçon utilitaire, pour se rassasier, mais bientôt aussi pour le plaisir de sucer. Voilà l'entrée en scène de la *libido*.

(1) *Introd. à la psychanalyse*, p. 216. — (2) *Ibid.*, p. 325.

Peuh! une petite sensualité bien innocente... Non, réplique Freud : sexualité déjà. Voyez l'expression béate que montre alors l'enfant : à quelle mimique de l'adulte ressemble-t-elle le plus? « Si le nourrisson était capable de faire part de ce qu'il éprouve, il déclarerait certainement que sucer le sein maternel constitue l'acte le plus important de la vie. Ce disant, il n'aurait pas tout à fait tort, car il satisfait par ce seul acte deux grands besoins de la vie. Et ce n'est pas sans surprise que nous apprenons par la psychanalyse combien profonde est l'importance psychique de cet acte dont les traces persistent ensuite toute la vie durant. L'acte qui consiste à sucer le sein maternel devient le point de départ de toute la vie sexuelle... » (1). Cet acte, justement parce qu'il provoque un délice en quoi se concentre toute la faculté de jouir de l'enfant, donne à celui-ci — par définition — « un plaisir sexuel », et la zone bucco-labiale est vraiment dès lors une « zone érogène » (2).

Lorsqu'on sèvre le poupon du sein maternel, il « suce », par compensation, « son pouce ou sa langue », ou n'importe quoi : remarquez donc la dissociation croissante de la fonction végétative et de l'attrait du plaisir! « Et vous admirerez, continue Freud, la profondeur et l'esprit d'observation des anciens Égyptiens dont l'art représente l'enfant, entre autres le divin Horus, tenant le doigt dans la bouche » (3).

Bientôt Bébé se met à explorer au hasard son petit corps : il ne tarde pas à y découvrir, à côté de la muqueuse bucco-labiale, d'autres surfaces excitables, « érogènes » à divers degrés (celles précisément où s'attachent les perversions de l'adulte); et parmi les zones érogènes, il reconnaîtra probablement aussi les organes spéciaux de la vie sexuelle normale. Nous résumerons le tableau eu répugnant que Freud nous présente de ces tâtonnements primitifs de la *libido*, par la

(1) *Ibid.*, pp. 325-326. — (2) *Ibid.*, p. 325. — (3) *Ibid.*, p. 341.

formule qu'il emprunte à Havelock Ellis : le très jeune enfant traverse une phase bien caractérisée d'« auto-érotisme ».

Oh ! les grands yeux étonnés et candides, qui nous ravissent dans les portraits d'enfants d'un Reynolds... Entre nous, le langage psychanalytique est parfaitement odieux, même s'il disait vrai. Mais il y a pis encore : résignons-nous à entendre le commentaire médico-psychologique de ces groupes charmants, où le peintre anglais représente *His Majesty the baby* échangeant ses premières tendresses avec les jolies mamans qui s'appelaient alors Mrs Hoare, ou duchesse de Devonshire, ou comtesse Spencer.

4. *Organisation ultérieure de la « libido » infantile.*

Ce paragraphe — roman ou histoire, comme on voudra — pourrait s'intituler, dans l'esprit de la psychologie freudienne : la vie amoureuse de Bébé. Et ce ne sera pas précisément une page d'édification, car nous touchons ici ce qui constitue, selon Freud, le « péché originel » de notre nature humaine — péché lointain, doublé d'un remords mystérieux, qui traverse, en se renouvelant sans cesse, l'histoire d'une race perverse, inconsciemment relapse en chacun de ses rejetons (1).

Le nœud du drame « amoureux », où se trouve engagé, comme acteur principal, le pauvre petiot, à peine corrigé de « sucer son pouce », est la réplique du mythe trouble et terrible d'Oedipe, ce roi de Thèbes, qui, sans les reconnaître, tua son père Laïus et épousa sa mère Jocaste. Le crime involontaire et fatal, immortalisé par la tragédie de Sophocle, Bébé va le commettre, en se permettant d'aimer sa mère avec la seule tendresse, peu spiritualisée encore, dont on soit

(1) *Ibid.*, p. 345. Cf. *Totem und Tabu*. Wien, 1920 (Trad. franç. Paris, 1924).

capable à son âge. Résumons en quelques phrases sèches ses débordements effroyables.

Sa *libido* (traduisons : son attrait sensible), d'abord repliée sur lui, s'était étendue aux personnes qui l'entouraient de soins assidus et dont la présence était ainsi liée à son plaisir. D'abord le sexe de ces personnes ne lui importait guère : d'« auto-érotique » sa *libido* était devenue « hétéro-érotique », mais demeurait indifférente dans ses choix. Comme c'était naturel, la mère occupait le premier rang parmi les objets de cette affection naissante. Bientôt cependant, voici qu'une étrange différence se marque entre l'attitude du petit garçon envers sa mère et l'attitude que gardent généralement envers leur mère les petites filles : c'est à savoir « que le petit bonhomme veut avoir sa mère pour lui tout seul, que la présence du père le contrarie, qu'il boude lorsque celui-ci manifeste à la mère des marques de tendresse, qu'il ne cache pas sa satisfaction lorsque le père est absent ou parti en voyage. Il exprime souvent de vive voix ses sentiments, promet à la mère de l'épouser. On dira que ce sont des enfantillages en comparaison des exploits d'Oedipe, mais cela suffit en tant que faits et cela représente ces exploits en germe » (1).

La fillette de son côté n'a rien à envier à son petit effronté de frère : elle renverse les rôles, voilà tout; devenue la rivale de sa propre mère, elle s'attache au père avec une coquetterie précoce et significative.

Affection tendre envers la mère, jalousie envers le père, chez le garçon; tendresse envers le père et sentiment de rivalité envers la mère, chez la petite fille; tels sont les éléments essentiels du fameux « complexe d'Oedipe », pierre d'angle de la psychanalyse viennoise. Le lecteur trouvera sans doute qu'à part quelques cas morbides assez rares, les

(1) *Ibid.*, p. 346.

manèges des deux innocents « pervers » pourraient s'expliquer beaucoup plus simplement, sans aucune analogie réelle avec l'amour incestueux d'où naquit Antigone ; c'est bien aussi notre avis. Mais comme le Professeur Freud tient inflexiblement à son interprétation, et l'étaie de quelques raisons directes et indirectes que nous n'avons pas le loisir de discuter, bornons-nous à la mentionner telle quelle, sous toutes réserves.

Le « complexe d'Oedipe » est donc la plus formidable pierre d'achoppement pour la psyché infantile : « *malorum omnium origo* » ; il ne cessera pas, chez l'enfant, de fourvoyer l'amour et d'attiser la haine. « Quand la famille s'accroît, le complexe d'Oedipe se complique (1) du « complexe familial ». Les aînés, jaloux des nouveau-venus, qui menacent de les frustrer en partie de l'affection de leurs parents, laissent transparaître à l'égard de leurs cadets une sorte de haine, jusqu'au jour où le petit garçon reporte de sa mère sur sa sœur, la fillette de son père sur son frère une affection équivoque, déçue de ne pas avoir été prise au sérieux. A tout cela s'ajoute dans l'enfance une précoce curiosité des choses sexuelles que les grandes personnes s'efforcent de tromper par des réponses évasives ou des contes à dormir debout, et l'enfant, alors livré à ses propres moyens, se hasarde à imaginer aux problèmes qu'il se pose des solutions plus ou moins baroques, dont, au cours de sa vie ultérieure, les bizarreries ne seront pas toujours sans retentissement » (2).

Lorsque l'on objecte à Freud que les enfants témoignent souvent d'une vive tendresse là précisément où la théorie psychanalytique leur prête de la rivalité, de la haine et jusqu'à des souhaits de mort, il répond que les sentiments

(1) Freud dit, plus explicitement : « Ce complexe [d'Oedipe] en s'élargissant devient le complexe familial. » *Introduction*, p. 347. — (2) Dr Ch. Blondel, *La psychanalyse*. Paris, 1924, p. 58.

élémentaires présentent longtemps, dans la conscience de l'enfant, et indéfiniment dans l'inconscient de l'adulte, la propriété de l' « ambivalence » (ou de la « bipolarité »), c'est-à-dire la propriété d'exister simultanément sous des formes opposées : désirer et redouter, aimer et haïr. L'une ou l'autre de ces formes, d'après les cas, c'est-à-dire le sentiment originel ou son « négatif », se traduiront à l'extérieur et se répercuteront plus tard dans le symbolisme de l'imagination et dans les symptômes névrotiques. On voit, sans qu'il soit besoin d'y insister, combien cette ambivalence des tendances infantiles, jointe à la déformabilité presque illimitée du rêve, que nous avons signalée plus haut, rend illusoire le contrôle expérimental des hypothèses psychanalytiques.

Certains « complexes », plus spécialement relatifs au père, ont pris une grande importance dans les développements récents du freudisme. Avant l'établissement du complexe d'Oedipe, le père est, aux yeux du jeune enfant (garçon ou fille), le type de la force, de la puissance tutélaire, un objet de respect instinctif et d'admiration illimitée ; le « papa » sait tout et peut tout ; dans le sentiment confus de cette *paterna potestas*, de ce prestige encore inentamé, Freud voit même la racine première du sentiment religieux. Après survenue du complexe d'Oedipe, cette phase « admirative » se prolonge, chez la fillette, sous la phase « amoureuse » et, chez le garçon, sous la phase de rivalité : la haine plus ou moins obscure de ce dernier envers le père ne supprime pas la crainte révérentielle, l'admiration, ni même un certain amour non-sensuel qui est si proche de l'admiration. De cet enchevêtrement primitif de sentiments naît un complexe nouveau, tellement étrange que nous nous excusons d'en devoir faire mention : le « complexe de la castration » (1),

(1) *Introd. à la psychanalyse*, p. 215. Cf. WITTELS, Fr. *Freud. L'homme, la doctrine, l'école.* Paris, 1925, p. 142 et suiv. — S. FREUD, *Das Ich und das Es.* Wien, 1923.

rouage de secours dans le mécanisme freudien des névroses : entendons par là le regret de ne point posséder, ou la crainte de perdre, les attributs physiques et moraux de la virilité ; la fillette par admiration voudrait être homme en restant toutefois la favorite du père ; le garçon, qui hait le père comme un rival, sans laisser de le respecter comme un être quasi transcendant, prend plus ou moins conscience de sa faute : il redoute obscurément de se voir infliger le châtiment d'Oedipe, qui eut les yeux crevés par l'effet de la colère des dieux (car il va de soi que les yeux crevés sont, dans le mythe, le symbole à peine voilé d'une autre mutilation).

Les disciples de Freud corsent à plaisir ce drame « infantile », de moins en moins fait pour un théâtre d'enfants. Ne les suivons pas plus loin, puisqu'aussi bien nous en savons assez maintenant sur l'organisation sexuelle primitive que postule le freudisme. Cette organisation va désormais, sous le coup répété des impératifs moraux et sociaux intimés du dehors, subir les refoulements qui la transposeront dans l'inconscient : « A partir de la troisième année, écrit Freud, la vie sexuelle de l'enfant présente beaucoup d'analogie avec celle de l'adulte ; elle ne se distingue de cette dernière que par l'absence d'une solide organisation sous le primat des organes génitaux, par son caractère incontestablement perverti, et, naturellement, par la moindre intensité de l'instinct dans son ensemble. » (1) « Entre la sixième et la huitième année, le développement sexuel subit un temps d'arrêt ou de régression, qui, dans les cas socialement les plus favorables, mérite le nom de période de latence... La plupart des événements et tendances psychiques, antérieurs à la période de latence, sont alors frappés d'amnésie infantile, tombent dans cet oubli dont nous avons déjà parlé et qui nous cache et nous rend étrangère notre première jeunesse...

(1) *Ibid.*, p. 339.

On ne peut s'empêcher de soupçonner que la raison de cet oubli réside dans les débuts de la vie sexuelle qui coïncident avec cette période, que l'oubli est, par conséquent, l'effet du refoulement. » (1)

Enfin éclate la crise de la puberté, qui concentre plus ou moins complètement les activités sexuelles sur leur but dernier, la génération. Car la *libido* normale de l'adulte est « génitale » ; mais que de hasards elle a courus avant d'aboutir à ce terme parfait de son évolution !

5. *Notion élargie de la « libido ».*

A l'origine, la *libido* représente, nous l'avons dit, toute la force du désir fixée sur un plaisir étroitement corporel et sensuel. Ensuite le désir se dilate, embrassant, dans le même enveloppement affamé ou satisfait, le plaisir même et les causes externes de ce plaisir : on peut dire déjà que la *libido* se « transfère » au dehors. Elle se charge de nuances nouvelles dès le moment où, parmi ses objets externes, sont discernées les « personnes » : le père, la mère, les autres membres du milieu familial ; elle capte et colore un nombre croissant d'éléments intellectuels ; sans changer de nature, elle commence de s'épanouir en « amour » ; suivons-la plus loin ou plus haut : soit qu'elle s'oriente à la reproduction, soit qu'elle se transpose à des fins supérieures, elle sera toujours, au fond, le même potentiel affectif, la même puissance de désir, au service d'objets de plus en plus dégagés d'un étroit égoïsme physique. Dans cette évolution montante, il n'y a pas discontinuité dynamique, mais seulement échelonnement des points d'application d'une force demeurée identique à elle-même.

Ce développement de la *libido*, admis par Freud, impose l'idée d'une dissociation entre la *libido* comme pur principe

(1) *Ibid.*, p. 339.

dynamique, et les différentiations de la *libido* selon les formes successives où elle se coule. La *libido* est-elle déjà sexuelle comme principe dynamique? ne l'est-elle que par différentiation ultérieure? On comprend l'embarras des auteurs, appliqués à serrer de plus près le pur concept de la *libido*. Ils ont essayé de l'appeler : *Instinct*, ou *Énergie cinétique* en général (Régis et Hesnard); *Tropisme vital* (Laforgue et Allendy); *Élan vital* (Jung); *Volonté*, au sens de Schopenhauer, ou *Volonté de puissance* au sens nietschéen (Adler); *Affectivité* encore indifférenciée (École de Zürich : Jung, Maeder); *Intérêt* ou attrait (Claparède). Mais alors, elle ne serait donc autre chose que le principe dynamique ou psychodynamique fondamental de notre nature humaine; si l'on veut : notre finalité interne et active. En elle-même, garderait-elle quelque chose de sexuel, fût-ce au sens large où « sexuel » est distingué de « génital »? Non, puisqu'elle formerait la racine commune d'où procède toute activité sexuelle et non-sexuelle. Mais ici, le Professeur Freud proteste avec véhémence, il n'en veut pas démordre : la *libido* est sexuelle; *sit ut est, aut non sit.*

Heureusement, dans une page relativement récente, Freud expose avec moins de raideur que précédemment sa notion de la *libido* : « *Libido* est un terme emprunté à la théorie de l'affectivité. Nous désignons ainsi l'énergie (considérée comme une grandeur quantitative, mais non encore mesurable) des tendances se rattachant à ce que nous résumons dans le mot *amour*. Le noyau de ce que nous appelons amour est formé naturellement par ce qui est communément connu comme amour et qui est chanté par les poètes, c'est-à-dire par l'amour sexuel dont le dernier terme est constitué par l'union sexuelle. Mais nous n'en séparons pas toutes les autres variétés d'amour, telles que l'amour de soi-même, l'amour que l'on éprouve pour les parents et les enfants, l'amitié, l'amour des hommes en général, pas plus que nous n'en séparons

l'attachement à des objets concrets et à des idées abstraites. Pour justifier l'extension que nous faisons ainsi subir au terme « amour » nous pouvons citer les résultats que nous a révélés la recherche psychanalytique, à savoir que toutes ces variétés d'amour sont autant d'expressions d'un seul et même ensemble de tendances, lesquelles, dans certains cas, invitent à l'union sexuelle, tandis que dans d'autres elles détournent de ce but ou en empêchent la réalisation, tout en conservant suffisamment de traits caractéristiques de leur nature pour qu'on ne puisse pas se tromper sur leur identité (sacrifice de soi, recherche de contact intime).

« Nous pensons qu'en assignant au mot « amour » une telle multiplicité de significations, le langage a opéré une synthèse pleinement justifiée et que nous ne saurions mieux faire qu'en mettant cette synthèse à la base de nos considérations et explications scientifiques. En procédant de la sorte, la psychanalyse a soulevé une tempête d'indignation, comme si elle s'était rendue coupable d'une innovation sacrilège. Et cependant, en « élargissant » la conception de l'amour, la psychanalyse n'a rien créé de nouveau. L'*Eros* de Platon présente, quant à ses origines, à ses manifestations et à ses rapports avec l'amour sexuel, une analogie complète avec l'énergie amoureuse, avec la *libido* de la psychanalyse...

« Toutes ces variétés d'amour, la psychanalyse les considère de préférence et d'après leur origine, comme des penchants sexuels. La plupart des gens « instruits » ont vu dans cette dénomination une offense et se sont vengés en lançant contre la psychanalyse l'accusation de « pansexualisme ». Celui qui voit dans la sexualité quelque chose de honteux et d'humiliant pour la nature humaine, est libre de se servir des termes plus distingués *Eros* et *Érotique*. J'aurais pu en faire autant moi-même dès le début, ce qui m'aurait épargné pas mal d'objections. Mais je ne l'ai pas fait, car je n'aime pas céder à la pusillanimité. On ne sait jamais jusqu'où on peut aller

dans cette voie ; on commence par céder sur les mots et on finit parfois par céder sur les choses (1) ».

A-t-on remarqué que cette déclaration rattache à la *libido* l'amour même de soi ? Celui-ci n'appartiendrait-il plus aux « instincts du Moi » ? ou bien les « instincts du Moi » ne seraient-ils plus irréductiblement opposés, comme le voulait Freud, à l' « instinct sexuel » ? De fait, la théorie freudienne s'est un peu modifiée sur ce point, pour faire face à de nouveaux problèmes, surtout aux problèmes suscités par les névroses de guerre (2).

(A suivre.) Jos. Maréchal, s. i.

Le Nouveau Rituel

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1 juillet 1925 publient un décret de la Sacrée Congrégation des Rites approuvant la nouvelle édition vaticane du Rituel et la déclarant édition typique à laquelle toutes les éditions futures devront se conformer.

Le nouveau Rituel a comme titre : *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate Ssmi D. N. Pii XI ad normam Codicis Iuris Canonici accomodatum.* Les noms de Benoît XIV et de Pie X qui se trouvaient dans l'édition précédente ont donc été, conformément à ce qui a été fait pour le bréviaire et le missel, supprimés.

Un certain nombre de changements ont été introduits dans

(1) Freud, S., *Psychologie collective et analyse du Moi*. Trad. française. Paris, 1924, pp. 36-38. — (2) Ces névroses n'entrent que malaisément dans les schémas étroitement sexualistes de Freud. Rivers (*op. sup. cit.*) retrouve, dans les névroses de guerre, les mécanismes formels décrits par Freud ; mais le contenu élaboré, loin d'être sexuel, est fourni presque entièrement par les « instincts de conservation ».

cette nouvelle édition. Nous croyons faire œuvre utile et agréable aux lecteurs de la Revue en leur faisant connaître les principales de ces modifications que pour plus de clarté nous rangeons sous quatre rubriques.

I. *Modifications introduites en vue d'accommoder le Rituel au nouveau droit canon.* — Le nouveau droit canon avait modifié certains points disciplinaires touchant l'administration des sacrements et des sacramentaux ; il a fallu en tenir compte, et on peut dire que les modifications introduites de ce chef dans le nouveau Rituel sont de beaucoup les plus importantes. Il serait trop long de les énumérer toutes dans le détail ; contentons-nous d'indiquer les chapitres qui ont été de ce chef notablement changés et dont la nouvelle rédaction n'est d'ailleurs en grande partie que la reproduction littérale des canons correspondants : Tit. II. chap. 1. *De Sacramento Baptismi rite administrando* (can. 737-779) ; Tit. IV. chap. 1. *De sanctissimo Eucharistiae Sacramento* (can. 845, 846, 853-855, 851, 866-869, 1269-1272) chap. 3. *De communione paschali* (can. 859-860) : chap. 4. *De communione infirmorum* (can. 864, 865, 858, 847-850) ; Tit. V. chap. 1. *De sacramento Extremae Unctionis* (can. 734, 735, 938-947) ; Tit. VI. chap. 1. *De Exsequiis* (can. 1213-1217, 1205, 1209) : chap. 2. *De iis quibus neganda est ecclesiastica sepultura* (can. 1239-1241) : Tit. VII. chap. 1. *De Sacramento Matrimonii* (can. 1021, 1022, 1024, 1025, 1028-1034, 1101, 1108, 1109) ; Tit. VIII. chap. 1. *De benedictionibus regulae generales* (can. 1147-1150, 1309) ; Tit. XII. chap. 1. *De libris habendis apud Parochos* (can. 407, 1107) ; Dans l'appendice *De confirmatione, Instructio pro simplici sacerdote Sacramentum Confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante* (can. 732, 734, 781, 782, 784-791, 793-800).

En outre, quelques rubriques ont dû être modifiées de ce chef, comme nous le dirons plus loin.

II. *Modifications dans l'ordre suivi.* — En général l'ordre du nouveau Rituel ne diffère guère de celui de l'ancien; cependant certaines parties autrefois placées dans l'appendice ont été mises dans le corps même du Rituel :

Dans le Titulus IV *De sanctissimo Eucharistiae Sacramento* on a inséré, en les adaptant au texte du nouveau droit canon : a) *De sacra communione promiscuo ritu suscipiendia,* b) *Modus sacram Eucharistiam deferendi occulte ad infirmos,* c) *De specie olei pro nutrienda lampade sanctissimi Sacramenti,* d) *De sacra communione pro infirmis non ieiunis.*

Dans le Titulus VIII De Benedictionibus, un chapitre 33 a été ajouté donnant le *Ritus absolutionis generalis et benedictionis Papalis ex Apostolicae Sedis indulto pro regularibus Ordinibus et Tertiariis ad eos pertinentibus.*

Après le Titulus IX *De processionibus* vient un nouveau Titre avec les litanies du saint Nom de Jésus, du Sacré-Cœur, de la sainte Vierge et de saint Joseph.

L'ancien Titulus X a été divisé en deux : la première partie devenue le Titulus XI traite *de exorcizandis obsessis a daemonio* et on y a ajouté l'*Exorcismus in satanam et angelos apostaticos* de Léon XIII précédé de la rubrique : *Sequens exorcismus recitari potest ab Episcopis necnon a sacerdotibus qui ab Ordinariis suis ad id auctoritatem habeant.* La seconde partie devenue le Titulus XII traite de l'inscription dans les livres paroissiaux exigée par le canon 470.

Plus importantes sont les modifications introduites dans l'appendice. Comme nous l'avons dit plus haut, il a été allégé de certaines parties qui ont été insérées dans le corps du Rituel (1) ; par contre, d'autres y ont été ajoutées : a) dans

(1) On aurait pu s'attendre à ce que toutes les bénédictions non réservées, et même celles qui sont réservées à l'Ordinaire ou à son délégué eussent trouvé place dans le Rituel même. L'appendice n'aurait plus contenu que

le *De sanctissima Eucharistia* l'*Instructio a S. R. C. edita die 12 ianuarii 1921 pro sacerdote caecutiente circa Missarum celebrationem eidem ex indulto Apostolico concessum;* dans le *De Matrimonio* la *Benedictio nuptialis extra Missam danda ex Apostolico indulto quando Missa non dicitur,* et les *Preces recitandae extra Missam super coniuges ex Apostolicae Sedis indulto, quando benedictio nuptialis non permittitur;* c) un nouveau chapitre intitulé *De consecratione altarium exsecratorum* et donnant le *Ritus seu formula brevior consecrationis altaris immobilis, quod amisit consecrationem ob separationem, etsi momentaneam, tabulae seu mensae a stipite : uti in casu de quo agit Codex Iuris Canonici in can. 1200, § 1,* et le *Ritus seu formula brevior consecrationis altaris, quod amisit consecrationem : uti in casu de quo agit Codex Iuris Canonici in can. 1200, § 2, nn. 1. et 2.*

Mais c'est surtout le chapitre *de Benedictionibus* qui a été bouleversé. Dans les éditions précédentes, les bénédictions approuvées plus récemment avaient été groupées à la fin de l'appendice sous le titre de *Benedictiones novissimae*, quelques-unes même étaient reléguées dans un second appendice. Dans la nouvelle édition toutes ces bénédictions, ainsi que celles approuvées depuis la dernière édition typique du Rituel, ont été fusionnées en un seul appendice (1). En outre un très grand nombre de bénédictions qui jusqu'ici étaient données comme approuvées seulement pour l'un ou l'autre diocèse, sont maintenant données comme non réservées, et peuvent en conséquence être employées partout et par

ce pour quoi un indult est nécessaire. Mais la Congrégation n'a pas jugé opportun de modifier à ce point la structure du vieux Rituel. — (1) La *Formula brevis conficiendae aquae baptismalis pro Missionibus Americae Septentrionalis*, qui se trouvait dans ce second appendice, et qui d'ailleurs ne différait de celle donnée dans le premier que par l'ajoute d'une courte prière, n'a pas été reproduite dans le nouveau Rituel. C'est la seule bénédiction de l'ancien Rituel qui ne se trouve pas dans le nouveau.

n'importe quel prêtre ; le nombre de ces bénédictions non-réservées est de 70. Viennent ensuite les *Benedictiones reservatae* dont les premières au nombre de 13 sont groupées sous le titre *Benedictiones faciendae ab Ordinario vel ab eius delegato.* Il est à remarquer qu'on ne dit plus *ab Episcopo faciendae* mais *ab Ordinario*, donc pour les religieux elles sont réservées au supérieur majeur. Les bénédictions suivantes au nombre de 5 ont pour titre *Benedictiones faciendae a sacerdotibus Apostolicum indultum habentibus.* Parmi celles-ci il y a la *Formula benedictionis Papalis cum indulgentia plenaria in fine concionum ;* elle est précédée de la rubrique : *Si in Brevi edicitur ut Benedictio cum indulgentia plenaria in fine concionum a sacerdote populo impertiatur cum Crucifixo, iuxta ritum formulamque praescriptam, fiat unicum signum crucis cum Crucifixo, adhibita formula Benedictio Dei omnipotentis, etc.* Il semble donc que pour cette bénédiction il n'est plus permis d'employer la formule plus longue qui se trouve dans le Rituel Tit. VIII, cap. 32 *Ritus benedictionis Apostolicae statis diebus super populum elargiendae a Regularibus quibus a S. Sede huiusmodi facultas indulta est vel indulgebitur.* Les bénédictions qui suivent au nombre de 52 sont intitulées : *Benedictiones propriae nonnullorum Ordinum regularium seu Congregationum religiosarum a sacerdotibus Apostolicum indultum habentibus adhibendae.* Finalement 9 bénédictions intitulées *Benedictiones approbatae pro aliquibus locis a sacerdotibus Apostolicum indultum habentibus adhibendae.*

III. *Modifications introduites dans le texte des prières du Rituel.* Celles-ci sont fort peu nombreuses et en général de peu d'importance. La plus importante est l'introduction de l'exorcisme *Ergo maledicte diabole* après la prière *Deus Abraham* dans le baptême des femmes adultes. Tous les anciens *Ordines* donnent cet exorcisme, et ce n'est que depuis le Rituel de Paul V que, probablement par une erreur

d'interprétation d'un texte abrégé, cet exorcisme a disparu du Rituel Romain, comme l'a montré le R. P. HANSSENS, S. I., Professeur de Liturgie à l'Université Grégorienne et à l'Institut Oriental (1).

D'autres additions ont été faites conformément à des décrets déjà parus, comme par exemple l'addition du nom de saint Joseph dans les prières de l'Extrême-Onction et dans les prières des agonisants, l'addition dans les litanies des saints de l'invocation *Ut omnes errantes*, et dans les litanies de la sainte Vierge de l'invocation *Regina pacis*.

Enfin quelques modifications ont été apportées au texte, conformément aux règles générales de la liturgie, comme l'adjonction du mot *eumdem, eiusdem, eodem*, dans certaines conclusions. C'est aussi en vertu des règles générales et conformément à ce qui se fait dans les litanies du saint Nom de Jésus, de la sainte Vierge et de saint Joseph que l'oraison des litanies du Sacré-Cœur a reçu la courte conclusion *Qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen* (2).

IV. *Modifications apportées au texte des rubriques.* — Diverses raisons ont provoqué ces changements :

a) Certaines rubriques ont dû être changées à cause des nouvelles dispositions du droit canon. Dans l'*Ordo ministrandi Sacramentum Extremae Unctionis*, en vertu du canon 947, tout ce qui regarde l'onction des reins a été supprimé et après l'onction des pieds on a ajouté la rubrique : *Haec autem unctio ad pedes, ut dictum est, ex qualibet*

(1) *De quadam omissione in Ordine Baptismi adultorum*, dans *Ephemerides liturgicae*, XXXVII (1923), p. 260. — (2) Cette conclusion dans laquelle il est fait mention de deux personnes de la sainte Trinité est assez extraordinaire. Dans la courte conclusion, ordinairement Notre-Seigneur seul est nommé. Dans le bréviaire, l'oraison *Deus qui salutis aeternae*, qui elle aussi est adressée au Père avec mention du Fils à la fin de l'oraison, est donnée sans conclusion ; il en est de même dans le Rituel où cette oraison vient après les litanies de la sainte Vierge depuis la Noël jusqu'à la Purification.

rationabili causa omitti potest. Dans le *Ritus benedictionis apostolicae cum indulgentia plenaria in articulo mortis* on a supprimé les mots *a sacerdotibus ad id delegatis impertiendae* et un peu plus loin les mots *habens facultatem*, puisque d'après le canon 468, § 2, tout prêtre qui assiste un mourant peut et doit, si c'est possible, donner cette bénédiction. Au commencement du *Ritus benedicendi et imponendi primarium lapidem pro ecclesia aedificanda* on a remplacé l'ancien texte par le can. 1161, § 1. La dernière rubrique du *Ritus benedicendi novam ecclesiam seu oratorium publicum* a été remplacée par les can. 1165, § 3, et 1196, § 1. Dans le *Ritus reconciliandi ecclesiam violatam* on a inséré le can. 1172, § 2, ainsi que le can. 1176.

b) D'autres rubriques ont été modifiées pour les mettre d'accord avec d'autres livres liturgiques, notamment certaines rubriques de l'*Exsequiarum ordo* et de l'*Officium defunctorum* (1). De même dans le *Ritus benedicendi novam*

(1) Malgré cela, l'uniformité entre les deux textes n'est pas encore complète. Pendant l'oraison *Non intres*, le missel fait tenir le livre par un acolyte ou un clerc ; d'après le rituel cette fonction incombe au diacre. Pendant le *Libera* le missel fait imposer l'encens *circa finem responsorii*, le rituel le fait faire *dum repetitur praedictum responsarium*. Après l'oraison, d'après la dernière édition du missel, ce sont les cantores qui doivent chanter le *Requiescat* (*Requiescant*) *in pace*, après quoi le célébrant, *iterum faciens signum crucis super tumulum, dicit recto tono : Anima eius, etc.* Le rituel ne dit pas que ce sont les cantores qui doivent chanter le *Requiescat in pace*, c'est plutôt le célébrant qui doit dire ce verset ; il ne parle pas de ce second signe de croix à faire par le célébrant pendant qu'il dit *Anima eius*, et ne prescrit pas non plus que ce verset soit dit recto tono En retournant à la sacristie le célébrant récite avec le clergé l'antienne *Si iniquitates* avec le psaume *De profundis*, mais, d'après le missel, après le psaume l'antienne doit être répétée lorsqu'on est déjà rentré à la sacristie tandis que le rituel la fait répéter pendant qu'on se rend à la sacristie où on ne doit dire que *Kyrie eleison* et les prières qui suivent. Le rituel en outre complète certaines rubriques du missel : dans l'oraison de l'absoute on doit ajouter le nom de la dignité si le défunt était prêtre ou évêque ; cette oraison doit toujours avoir la courte conclusion.

ecclesiam l'ancienne rubrique *His peractis, dicitur Missa de tempore occurrenti vel de Sancto* a été remplacée, conformément aux ADDITIONES et VARIATIONES IN RUBRICIS MISSALIS II, 9, par *dicitur Missa de Mysterio vel Sancto in cuius honorem ecclesia est benedicta; sed, si occurrat Officium Missas votivas sollemnes pro re gravi excludens, dicitur Missa de die, occurrenti cum commemoratione Titularis, iuxta Missalis rubricas* (1). Dans le *Ritus absolvendi et benedicendi populos et agros ex Apostolicae Sedis indulto*, les mots *Missa celebratur cum unica oratione* ont été remplacés par *ad instar Missae votivae sollemnis pro re gravi et publica simul causa;* on sait en effet que d'après les nouvelles rubriques ces messes votives n'excluent pas toute commémoraison.

c) Certaines rubriques enfin ont été modifiées ou ajoutées parce que l'ancien texte manquait de clarté ou de précision; presque toujours d'ailleurs le nouveau texte ne fait que confirmer et consacrer ce qui était communément enseigné par les auteurs. Nous nous contentons d'indiquer les changements les plus importants.

1. Dans l'administration du baptême on rencontrait plusieurs fois la rubrique : *Deinde imponit manum super caput infantis* (*electi*) *ac postea dicit*; le nouveau Rituel explique davantage : *et postea*, manum extensam tenens *dicit*. Quand le prêtre doit introduire l'enfant dans l'église l'ancien Rituel avait : *Postea sacerdos imponit extremam partem stolae super primum infantem;* le nouveau Rituel dit *extremam partem stolae a suo humero sinistro pendentem*. Après le Pater, l'ancien Rituel portait : *Ac deinde, antequam accedat ad Baptisterium, dicat;* le nouveau explicite : *versis renibus ostio cancellorum Baptisterii*. L'ancien Rituel avait : *Postea*

(1) On aurait pu s'attendre à trouver une rubrique analogue à la fin du *Ritus benedicendi primarium lapidem novae ecclesiae;* le missel prescrit après cette cérémonie la même messe.

sacerdos digito accipit de saliva ; le nouveau dit *pollice.* Pour l'onction avec l'huile des catéchumènes le nouveau Rituel dit explicitement que la formule ne doit se dire qu'une seule fois pendant qu'on fait la double onction. Après cette onction l'ancienne rubrique était assez peu claire, la nouvelle l'est beaucoup plus : *Subinde pollicem et inuncta loca abstergit bombacio vel re simili. Stans ibidem extra cancellos deponit stolam violaceam et sumit stolam albi coloris. Tunc ingreditur Baptisterium in quod intrat etiam patrinus cum infante. Sacerdos ad fontem interrogat expresso nomine, etc.* Après l'Ordo Baptismi, le nouveau Rituel ajoute la rubrique : *Ritus superius descriptus servandus est etiam a diacono Baptismum sollemnem ministrante, qui tamen sale et aqua utatur a sacerdote ad hunc usum rite prius benedictis.*

2. Dans l'*Absolutionis forma* l'ancien Rituel avait la rubrique : *In confessionibus frequentioribus et brevioribus omitti potest Misereatur :* le nouveau a **Iusta de causa** *omitti potest Misereatur.*

3. Dans l'Ordo administrandi sacram Communionem il est dit maintenant que le prêtre doit avoir *desuper stola coloris semper albi vel Officio illius diei convenientis (mutato tamen colore nigro in violaceum die Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum).* Il arrive à l'autel *manibus iunctis vel bursam cum corporali ante pectus deferens,* et *accensis cereis, facta prius genuflexione in plano, tabernaculum aperit, genuflectit, extrahit pyxidem, etc.* Pour dire l'*Agnus Dei, dextra sumit unam particulam quam inter pollicem et indicem tenet aliquantulum elevatam super pyxidem.* Non seulement les prêtres, mais aussi les diacres, doivent pour communier revêtir une étole blanche ou bien de la même couleur que celle du prêtre qui administre le sacrement. Avec plus de clarté le nouveau Rituel marque qu'après la communion le prêtre ne doit dire l'Ant. *O sacrum convivium* que lorsqu'il est revenu à l'autel : *sacerdos ad altare reversus*

pyxidem super corporale deponit, genuflectit, ac deinde dicit : O sacrum... Entretemps, il se lave les doigts *in vase cum aqua parato : aqua vero ablutionis suo tempore mittatur in sacrarium, vel, si hoc desit, in ignem. Postea reponit pyxidem in tabernaculo, genuflectit, et ipsius tabernaculi ostiolum clave obserat.* Le diacre, s'il distribue la sainte communion, doit observer identiquement le même rite. Immédiatement avant ou après la messe basse (on sait en effet qu'il n'est pas permis de distribuer la sainte communion immédiatement avant ou après une messe chantée ou une messe conventuelle), le célébrant en chasuble observera le même rite, *omissis tamen semper alleluia et benedictione in fine si paramenta nigri coloris adhibeantur.* Quand on porte la communion aux malades, après avoir déposé le saint Sacrement sur la table avant de faire l'aspersion, le prêtre doit déposer le voile huméral qu'il reprend après la prière *Domine sancte.* Si plusieurs malades se trouvent *in eodem cubiculo vel loco,* le *Misereatur,* l'*Indulgentiam* et la prière *Domine sancte* se disent au pluriel. L'eau d'ablution ne doit plus être donnée au malade mais *suo tempore mittitur in sacrarium vel, si hoc desit, in ignem.* En donnant la bénédiction avec le Saint-Sacrement, le prêtre doit couvrir le pyxide avec le voile huméral. Identiquement le même rite doit être observé par un diacre qui devrait porter le Saint-Sacrement aux malades. Si le Saint-Sacrement doit être porté en secret, le prêtre, arrivé dans la chambre du malade, *doit revêtir le surplis,* s'il ne l'avait déjà.

4. Dans l'administration de l'Extrême-Onction, après les onctions, *Sacerdos pollicem fricat cum medulla panis, manus lavat linteoque abstergit; aqua vero lotionis cum pane suo tempore mittatur in sacrarium vel, si hoc desit, in ignem. Deinde dicit Kyrie eleison, etc.* ; le *Misereatur* et l'*Indulgentiam* doivent se dire au singulier à moins qu'il n'y ait plusieurs malades à administrer ; dans ce cas toutes les prières

qui précèdent les onctions et toutes celles qui suivent se disent une seule fois au pluriel, seules les onctions avec leur forme doivent se répéter pour chaque malade.

5. Après les litanies des saints le nouveau Rituel ajoute la rubrique : *Vacante Sede Apostolica loco invocationis Ut Domnum apostolicum et omnes ecclesiasticos ordines, etc., dicatur Ut omnes ecclesiasticos ordines, etc., Versus autem Oremus pro Pontifice nostro N. cum suo responsorio et oratio pro eodem Pontifice omittuntur.*

6. Dans l'Exsequiram ordo, au lieu d'avoir comme dans les éditions précédentes, *Deposito feretro in medio ecclesiae, ita ut defuncti pedes si fuerit laicus, sint versus altare maius,* le nouveau Rituel porte, *nisi fuerit sacerdos;* en effet, les clercs non prêtres doivent êtres placés les pieds vers l'autel, comme les laïcs. Si après avoir porté le corps à l'église on ne chante pas immédiatement l'office ou la messe, on doit après le *Subvenite* ajouter *Kyrie eleison, etc.*, mais l'oraison dans ce cas doit avoir la courte conclusion. Après l'absoute, *corpore praesente,* même si à ce moment le corps n'est pas porté au cimetière, on doit chanter le *In paradisum.* Enfin, lorsque un diacre préside les funérailles, il suivra absolument le même rite ; il ne peut toutefois le faire qu'avec la permission de l'Ordinaire du lieu ou du curé, mais en cas de nécessité il peut présumer cette permission... On doit en dire autant de l'enterrement des enfants.

7. Après la *Benedictio mulieris post partum,* on ajoute *Praedicta benedictio mulieris post partum fieri debet a Parocho, si expetitus ipse fuerit ; potest autem fieri a quocumque sacerdote si expetitus pariter fuerit, in quacumque ecclesia vel oratorio publico, certiore facto Superiore ecclesiae.*

8. Dans les règles générales des bénédictions les mots *et stola pro ratione temporis utatur nisi aliter in Missali notetur* ont été remplacés par *et stola coloris tempori conve-*

nientis utatur nisi aliter notetur. Donc, à moins d'indication contraire, dans les bénédictions on doit employer, non la couleur du jour, mais celle du temps, c'est-à-dire le violet pendant l'avent et depuis la septuagésime jusqu'à la fin du carême, le blanc depuis la Noël jusqu'à l'octave de l'Épiphanie et depuis le samedi-saint jusqu'à la vigile de la Pentecôte, le rouge pendant l'octave de la Pentecôte et enfin le vert depuis l'octave de l'Épiphanie jusqu'au dimanche de la septuagésime et depuis la Trinité jusqu'à l'Avent.

9. Avant le formulaire de la *Sollemnis benedictio Crucis* ainsi que de la *Sollemnis benedictio Imaginis Iesu Christi Domini nostri vel B. Mariae Virginis vel alius Sancti,* le nouveau Rituel a la rubrique suivante : *Si cruces (imagines) publicae venerationi expositae sollemniter benedicantur, haec benedictio Ordinario reservatur, qui tamen potest eam cuilibet Sacerdoti committere. Privatim autem haec benedictio a quolibet sacerdote fieri potest sine ulla Ordinarii licentia.*

10. Dans l'ordre à suivre pour la procession des rogations, la rubrique *duo clerici ante altare genuflexi devote litanias cantare incipiunt ceteris eadem voce respondentibus,* a été remplacée par *ceteris idem simul repetentibus;* on sait en effet que dans les processions les invocations des litanies doivent être répétées.

11. On a supprimé la rubrique qui obligeait le jour de la Fête-Dieu à couvrir d'un voile l'ostensoir depuis le moment où on y met, après la communion, une hostie consacrée dans cette messe même, jusqu'au commencement de la procession.

12. Enfin les prières à dire après les litanies de la sainte Vierge sont précédées de la rubrique : *Pro diversitate temporis haec addi possunt.* Jos. PAUWELS, S. I.

Bulletin de Droit canonique

1. L'étude du nouveau droit ecclésiastique a dépassé l'ère des exposés sommaires ou de la refonte hâtive des anciens manuels. Sans parler des commentaires détaillés, d'importance scientifique d'ailleurs très diverse, composés par Augustine, Blat, Cocchi, De Meester, Leitner, Maroto, etc., d'excellentes monographies ont été publiées p. ex. sur le droit des religieux (Bastien, Choupin, Schaefer); le mariage (Cappello, De Smet), les procès ecclésiastiques (Eichmann, Noval), les délits et les peines (Eichmann, Cappello), d'autres encore.

Pour acquérir une connaissance approfondie du Code, il est indispensable de recourir en outre aux ouvrages qui en étudient les sources, l'histoire, les principes et la composition. Dans ce but, tous les professeurs et, parmi les élèves, tous ceux des Facultés de droit liront avec profit l'introduction à l'étude du Code écrite par M. Falco, professeur à l'Université de Milan (1).

L'histoire sommaire de la codification et l'analyse des différentes parties du Code contiennent des détails vraiment intéressants. Mais les chapitres les plus originaux ont pour objet « la matière, la technique et le système du Code » (Ch. III), « le Code et le droit antérieur » (Ch. IV) et « les sources de production du droit canonique, d'après le Code » (Ch. V).

L'auteur est un juriste de profession et, bien que laïc, très au courant de la législation ecclésiastique, mais peut-être trop influencé par le concept « civil » de la loi et par quelques préjugés de l'école des Ruffini et des Friedberg. Dès lors sa critique, sans cesser d'être pénétrante, paraît manquer parfois de bienveillance, voire de perspicacité. Si pourtant il pèche par excès de sévérité, il n'en sera que plus instructif pour des canonistes, maîtres ou élèves, décidés à reconnaître sans parti-pris les lacunes inévitables d'une œuvre aussi étendue et aussi complexe qu'un Code de droit ecclésiastique. — Tout « civiliste » moderne éprouvera une réelle difficulté à admettre la force obligatoire ou libérative des coutumes locales et la tolérance encore très grande du Saint-Siège pour les lois particulières. Cependant malgré leur caractère de normes générales pour le for externe, les lois de l'Église doivent s'accommoder de cette diversité, parce que leur but suprême, le bien des âmes, demande cette souplesse exigée aussi par la variété si considérable des lieux et des personnes dans la société ecclésiastique.

M. Van Hove a fait justement remarquer (2) que, si le Code avait aboli par prétérition, comme le pense Falco, la plupart des lois particulières, celles-ci auraient pu aussitôt être rétablies par les Évêques.

(1) Mario Falco, *Introduzione allo studio del « Codex iuris canonici »*. Turin, Bocca, 1925. 25 × 16 cm., xviii-326 pp. Prix : 36 lire. — (2) *Ephem. theol. Lovan.*, 1925, p. 282.

Dans un Code ecclésiastique, il était difficile de ne pas énoncer quelques principes dogmatiques ; on peut même se demander si des conseils et exhortations y sont absolument déplacés.

Tout l'essentiel du droit public de l'Église a suffisamment été exprimé dans les canons sur les droits imprescriptibles concernant le gouvernement, l'administration des sacrements, l'enseignement, la propriété, etc. En ajoutant le maintien des concordats, les rédacteurs ont heureusement évité l'écueil contre lequel la codification paraissait à certains (Ruffini, p. ex. Cf. p. 23) devoir échouer.

D'autre part Falco insiste avec raison sur l'imprécision et même l'inexactitude de la terminologie juridique en certaines matières, p. ex. dans l'opposition du droit général ou universel au droit spécial ou particulier. (p. 42). — Dans la seconde édition de l'*Epitome*, nous avions déjà modifié l'explication de l'insertion implicite du droit antérieur dans le Code, explication critiquée avec raison par notre honorable contradicteur (p. 53).

Les étudiants en droit canonique trouveront dans l'étude de *l'Introduzione* matière à d'intéressantes dissertations et à quelques thèses nouvelles.

2. Rien ne paraît plus naturel aujourd'hui que de solliciter et d'obtenir la dispense d'une loi ecclésiastique et même d'un vœu, voire du lien contracté dans un mariage non consommé. Au sujet des dispenses proprement dites, l'accord s'est fait sur leur nature, leur interprétation, l'autorité compétente pour les accorder. Mais la doctrine actuelle est le résultat de discussions séculaires et d'une lente évolution de la discipline ecclésiastique. Même aujourd'hui les théologiens et les canonistes cherchent encore à expliquer la nature propre de l'acte par lequel le Saint-Siège relève un fidèle de l'obligation résultant pour lui d'un engagement formel et tout particulier pris à l'égard de Dieu. Récemment la Rédaction de la *Revue Thomiste* a pris la responsabilité d'une théorie, à notre avis tout à fait erronée, pour expliquer, sans renoncer à un texte de saint Thomas, la définition actuelle du vœu solennel et la facilité relative avec laquelle le Saint-Siège en dispense (1). On voit dès lors l'intérêt d'une histoire de la dispense en droit ecclésiastique. Monsieur l'abbé Brys, professeur au séminaire de Bruges, en a fait l'objet de sa thèse doctorale à l'Université de Louvain (2).

Cette institution juridique de la dispense avait déjà fait l'objet de recherches approfondies de la part de Stiegler (3). Mais il n'avait étudié qu'assez imparfaitement la période qui suit Gratien. M. Brys a contrôlé et parfois

(1) *Revue Thomiste, A propos des vœux solennels de religion*, t. 28 (1923) p. 179, ss. — (2) J. Brys, I. C. D., *De dispensatione in iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas* usque ad medium saec. XIV. Bruges-Wetteren, 1925, 26×17 cm., XXXII-276 p. — (3) Stiegler, M. A., *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht*

corrigé ses conclusions pour cette période de l'histoire du droit ; puis cherché à pousser jusqu'à son achèvement l'étude systématique de la dispense. Arrêté dans ses travaux par une grave maladie, il a provisoirement limité ses recherches et ses conclusions à Joannes Andreae († 1348), dont les écrits marquent une véritable étape dans l'histoire du droit canonique.

L'auteur ne s'est pas contenté de consulter les sources imprimées ; avec une méthode rigoureuse, il a poursuivi dans un grand nombre de collections et de traités manuscrits le développement de la doctrine.

La notion de la dispense, ses motifs, les lois auxquelles on peut l'appliquer, les causes de la cessation, l'étendue et le fondement du pouvoir compétent pour l'accorder, voilà les cadres dans lesquels nous est présentée la doctrine des premiers canonistes, de Gratien, des décrétistes et des décrétalistes. Si la répétition de ces divisions est un peu monotone, elle facilite la clarté de l'exposé et est corrigée par de courtes synthèses sur la méthode employée par les écrivains, et les résultats acquis à la fin des diverses périodes.

Il fallut d'abord dégager la notion de dispense de celle d'une tolérance à l'égard des violations de la loi et des absolutions accordées au péché. M. Brys montre que les Pères des quatrième et cinquième siècles ont déjà une notion suffisante de la dispense au sens propre, sans que d'ailleurs aucune théorie existe encore à son sujet. Il serait faux de croire qu'avant le IX^e^ siècle, on n'eût connu que les dispenses *ex post (factum)*. Mais seuls les Décrétalistes achèveront de distinguer la dispense de l'absolution, de la permission et du privilège. Déjà pourtant Rufin (1157-59) en avait donné une définition strictement juridique.

Longtemps le respect des lois purement disciplinaires portées par les Apôtres ou les quatre premiers conciles fut tel qu'on refusait aux SS. Pontifes le droit d'en dispenser. On croyait même voir dans la dispense une contradiction avec le rôle de gardien du droit dévolu au Pape. Peu à peu l'on appliqua avec plus de logique le principe que la rigueur des lois doit céder devant le bien commun, leur seule raison d'être ; mais il fallut un temps plus considérable pour déduire le pouvoir du Pape de sa suprême autorité en matière disciplinaire. C'est progressivement aussi qu'on admit la suffisance d'un motif de bien *particulier* pour justifier les dispenses de la loi commune. Ce point est pourtant acquis au XI^e^ siècle, dans le décret de Gratien.

Au point de vue moral, la partie la plus intéressante de cette histoire est celle qui concerne l'objet de la dispense. Que de siècles il a fallu pour arriver à dégager la notion du droit naturel de celle du droit divin positif et même de certains préceptes disciplinaires de l'Ancien ou du Nouveau

geschichtlich dargestellt. Mainz. 1901, et deux séries d'articles dans l'*Arch. f. K. KR.*, tt. 78 et 79.

Testament! De la fin du XII[e] siècle au milieu du XIV[e] siècle, les initiatives législatives des Souverains Pontifes d'une part, l'étude comparée du droit romain et du droit canonique d'autre part, eurent une influence considérable sur les progrès de la doctrine. Aussi M. Brys a-t-il eu raison d'exposer en une série de paragraphes distincts les opinions des docteurs sur la dispense du droit naturel en général (p. 201, ss.), du lien contracté dans le mariage non consommé (p. 204, ss.), du vœu (p. 209, ss.) et du droit apostolique (p. 221, ss).

En appendice, l'auteur examine les influences réciproques des théologiens et des canonistes en cette matière. On peut voir ici le service rendu par saint Thomas à cette partie de la théologie par la rigueur de ses déductions et l'influence qu'il exerça sur les canonistes du XIV[e] siècle, bien que lui-même connût assez imparfaitement les doctrines des juristes qui l'avaient précédé.

Cette monographie, très bien composée, a sa place marquée dans toute bibliothèque théologique. Souhaitons que M. Brys continue des recherches et achève l'œuvre si bien commencée.

3. Le Président du séminaire Saint-Patrick à Menlo Park (Calif.) continue la série de ses manuels anglais de droit canonique. Le dernier en date de ces ouvrages expose la constitution de l'Église, en commentant les canons 215 à 486, c'est-à-dire la partie spéciale du *de clericis* (1). L'auteur suit de très près l'ordre du Code, mais ne s'attache pas servilement à chacun de ses articles. Grâce à des titres et sous-titres bien choisis, la doctrine est proposée d'une manière suffisamment synthétique.

L'explication dépasse rarement le résumé de quelques documents officiels ou l'indication très sommaire d'une controverse. On est d'autant plus frappé du soin avec lequel M. Ayrinhac a développé les introductions historiques non seulement de chaque chapitre, mais presque de chaque paragraphe. Il n'est pas rare qu'un excellent exposé de l'ancienne discipline égale ou dépasse en étendue le commentaire du droit actuel. De bonnes tables facilitent l'usage de ce traité.

4. Un manuel de « droit des missions » nous manquait. Sans doute certains chapitres en étaient écrits. Qu'il suffise de citer les commentaires sur les facultés des Vicaires et Préfets apostoliques par les PP. Iglesias et Vermeersch ; les monographies sur le privilège paulinien (antérieures au Code), p. ex. celle du P. Vermeersch ; les travaux du même auteur, du P. Grentrup, de Mergentheim sur la Propagande, les biens temporels, les écoles, etc. ; les petits traités de pastorale missionnaire des PP. Michel et Boury. Mais nous n'avions pas de synthèse du droit des missions, qui permît

(1) H. A. Ayrinhac, S. S., D. D., D. C. L., *Constitution of the church in the new Code of canon law*. New-York, Benziger, 1925. 20×14 cm., xiv-376 p. Prix : 3 dollars.

de donner aux futurs missionnaires un cours systématique où la législation relative aux missions constituât la matière principale et donnât le point de vue d'où l'on envisagerait le droit commun.

Le P. Grentrup a commencé ce travail (1) et il était particulièrement qualifié pour l'entreprendre, car il est allemand, membre d'une congrégation essentiellement missionnaire et canoniste de profession.

Au cours des dernières années, la science des missions a trouvé en Allemagne ses pionniers les plus résolus. On peut apprécier de diverses manières les points de vue opposés de certains d'entre eux : il faut reconnaître la valeur incontestable des travaux de savants tels que Schmidlin, Arens, Mergentheim, Streit, etc. A notre connaissance, la *Zeitschrift für Missionswissenschaft* n'a pas de revue correspondante dans les autres langues. — La société des Pères de Steyl s'est distinguée dans le domaine de l'histoire comparée des religions (voir la Revue : *Anthropos*). Enfin le P. Grentrup écrit son traité après avoir enseigné le droit canonique et publié une série d'articles sur le droit spécial des missions.

L'ouvrage comprendra deux volumes. Dans le premier, l'auteur nous donne la partie générale du « droit missionnaire » : ce sont les prolégomènes ou notions sur ce droit, sa matière, ses sources et sa méthode : puis les principes sur le droit public relatif aux missions; le second volume comprendra la partie spéciale : les personnes, les choses, les délits et les peines.

Le P. Grentrup pense que le droit des missions ne doit pas être étudié et enseigné seulement comme complément ou partie du droit commun, mais faire l'objet principal de traités et de cours dans lesquels le droit commun deviendra l'auxiliaire, sera au second plan. Ainsi envisagé, il sera une vraie révélation, tant sont complexes les questions qu'il soulève et abondants les matériaux dont il doit tenir compte. De fait, plus d'un canoniste sera fort étonné en parcourant la bibliographie, volontairement très incomplète, citée dans le manuel : documents pontificaux; textes de conciles nationaux ou provinciaux; synodes et réunions de Supérieurs de missions; traités canoniques anciens et nouveaux; rapports de congrès scientifiques; livres et articles sur les problèmes de théologie morale, de pastorale, de droit appliqués aux missions, etc.

Dès les prolégomènes, le canoniste rencontrera des questions intéressantes et vivement discutées : les hétérodoxes sont-ils, au même titre que les infidèles, objet du travail missionnaire; jusqu'où s'étend, en vertu du c. 81 le pouvoir de dispenser du droit commun attribué aux Ordinaires qui se trouvent dans les missions éloignées; les missionnaires étrangers peuvent-ils créer par eux seuls un droit coutumier (l'auteur est beaucoup trop exigeant

(1) Th. Grentrup, S. V. D., *Jus missionarium* quod in formam compendii redactum scripsit. Kaldenkirchen, Missionsdruckerei Steyl, 1925. 25×16 c., xvi-544, p. Prix : (relié) 20 MK (or).

dans la définition de la communauté où peut se créer une coutume); quelles lois particulières portées pour les missions restent en vigueur après le Code (nous n'admettons pas, dans toute son étendue, la conclusion qui maintiendrait un grand nombre de ces lois parce qu'elles ont un caractère transitoire), etc., etc.

Le premier volume est consacré presque en entier aux relations entre les missions et le pouvoir civil dans une société non-chrétienne et dans une société chrétienne; puis aux relations du droit des gens avec les missions. On trouvera ici des textes en abondance sur la situation légale des missions et des missionnaires dans le monde entier, la discussion du protectorat, des capitulations, etc.

Souhaitons que l'auteur puisse promptement achever son ouvrage. Plus d'une assertion prêtera sans doute à la critique; le P. Grentrup la prévoit d'ailleurs et se dit prêt à en profiter pour améliorer une œuvre, nécessairement imparfaite à cause de son originalité même.

Le livre est écrit dans un latin qui se distingue avantageusement par sa clarté de plus d'un ouvrage écrit en cette langue; mais l'auteur prend avec le vocabulaire des libertés que condamnerait sévèrement Nägelsbach dans son anti-barbarus.

5. Le traité du P. Fanfani, O. P. sur les religieux (1) est moins une réédition qu'un ouvrage nouveau, tant la revision du texte et les additions ont pris d'ampleur. On y trouve systématiquement groupés tous les canons du Code concernant l'état religieux, les tiers-ordres, les confréries et pieuses unions. Le commentaire est le plus souvent rattaché aux mots mêmes du Code, fréquemment aussi donné sous forme de réponse à des doutes, fourni parfois par les réponses officielles de la Congrégation des religieux ou de la Commission d'interprétation. Puisque l'auteur n'a pas voulu faire œuvre scientifique ou originale, il ne faut pas chercher dans cet ouvrage la discussion des difficultés soulevées par les articles du Code concernant les religieux. Mais le commentaire, fort abondant, n'est pas une glose purement verbale; il contient la solution d'un nombre considérable de questions surgissant spontanément de l'application de cette partie du droit. — On ne reprochera pas à l'auteur l'abus des citations; il pousse même le dédain de la bibliographie à des limites extrêmes. Son latin est simple, clair et facile; parfois même il enrichit le vocabulaire de mots qu'ignorent les dictionnaires.

Nous ne trouvons pas à signaler d'autres interprétations que celles-ci : le maître des novices n'est pas un Supérieur au sens canonique : il lui est

(1) L. Fanfani, O. P., *De iure religiosorum ad normam Cod. I. C.* Editio altera, revisa atque notabiliter aucta. Turin, Marietti, 1925. 20 × 14 cm., XXVIII-600 p.

donc loisible de demander la manifestation de la conscience, dans tout ce qui ne relève pas exclusivement du sacrement de pénitence (nn. 132, 208). D'après une réponse du Président de la Commission d'interprétation au Maître Général des Frères Prêcheurs, le supérieur compétent doit confirmer une élection quand l'élu a les qualités requises et que l'élection s'est faite conformément au droit (p. 126). Cette réponse était moins nécessitée, à notre avis, par l'obscurité du texte (c. 177) qui est très clair, que par les abus de pouvoir encore trop fréquents en cette matière. Quoi qu'en pense le P. Fanfani, d'accord en cela avec deux ou trois autres canonistes, nous ne parvenons pas à comprendre qu'un confessionnal de moniales ne soit pas un endroit légitime pour « la confession des femmes » même séculières. Si celles-ci se trouvent légitimement dans la clôture, il serait étrange, inouï même, qu'il leur fut interdit de s'y présenter pour se confesser. Dès lors, les moniales peuvent y profiter du droit que leur accorde le can. 522. Pourquoi ajouter les moniales aux personnes des deux sexes créées par Dieu? Nous avons lu avec joie dans l'excellente revue *Jus pontificium* cette confirmation de notre opinion : « Huic sententiae, quamvis habeat contra se praxim Vicariatus Urbis, idest argumentum practicum grave, theoretice tamen plene subscribimus » (1).

6. Dans une plaquette de quatre-vingts pages le P. Jombart, s. i., a réuni ses articles sur le mariage, publiés dans *l'Interdiocésaine* à partir d'août 1924 (2). Nous conseillons aux prêtres de se procurer cet opuscule, d'une science très sûre, pour en faire le thème d'instructions ou de conférences à des laïques ou même pour le leur passer à l'occasion. L'auteur a voulu dégager les notions essentielles pour que les prêtres, très pressés ou habitués à l'ancien droit, puissent facilement se les rappeler; son intention n'est pas de les encourager à se contenter de ce résumé, si parfait soit-il.

7. Le P. Cappello, s. i., vient de publier un traité complet des censures (3). Bien qu'il reproduise en partie l'opuscule édité en 1919, il faut plutôt considérer ce traité comme un nouvel ouvrage, tant il se distingue du premier par l'ampleur du commentaire. Aucun des canons relatifs à cette matière n'a été omis; nous regrettons que le savant auteur n'ait pas cru devoir ajouter l'explication des peines vindicatives; nous aurions ainsi un excellent traité *de poenis*. L'ordre adopté est celui des manuels et non celui du Code : ainsi les différentes censures sont expliquées d'après le

(1) *Jus pontificium*, v, 1925, 54. — (2) E. Jombart, s. i., *Le mariage*. Rappel de quelques notions canoniques et morales. Paris, Téqui, 1925. 19×12 cm., iv-82 p. Prix : 3 frs. — (3) F. M. Cappello, s. i., *Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta Codicem iuris canonici*. Taurinorum Augustae, Marietti, 1925, 21×13 cm., xvi-518 pages.

degré de la réserve. Pourvu qu'on ait une bonne table, cette manière de procéder n'offre pas d'inconvénients, surtout quand le but de l'auteur ne comporte pas un commentaire complet.

Les meilleurs ouvrages sur la matière ont été constamment utilisés; les opinions sont judicieusement reproduites, soumises à une critique serrée et condamnées, quand le P. Cappello le juge opportun, sans merci. Sur les traits de celui qu'on appelle déjà : *doctor resolutissimus*, un fin sourire a dû s'ébaucher quand il écrivait cette phrase de sa préface : « *Quidquid falsi aut obscuri in hoc opere occurrat, nostrae ignorantiae, quae maxima est, illud ascribas...* » Ses lecteurs n'en croiront rien et la reconnaissance que l'auteur doit à Dieu lui interdit d'y croire lui-même!

Professeur à l'Institut oriental, le P. Cappello examine avec un soin particulier l'application des lois pénales aux Orientaux. Il estime que « *ligantur Orientales iis censuris iure communi statutis, quibus puniuntur delicta directe contra fidem, uti apostasia haeresis et schisma, vel quae suspicionem haeresis inducunt, seu delicta de quibus competens est S. Officium* (can. 247, ; 257, § 2). C'est à la fois la conclusion du c. 1 et l'assertion expresse de la Propagande, 6 août 1885. Les Orientaux sont donc soumis aux censures des can. 2314, 2316, 2318, 2319, 2320, 2332, 2335, 2367, 2371. D'autres lois pénales les atteindront parce que telle fut la disposition du droit antérieur, maintenu par le Code : ainsi l'obligation de dénoncer les confesseurs coupables de sollicitation (n. 456).

Plusieurs questions ont reçu des développements très détaillés : c'est le cas de l'*absolutio complicis* (25 pages) et de la sollicitation (34 pages). Les discussions intéressantes abondent, de brèves notices historiques complètent la plupart des commentaires. Brèves, car l'auteur nous apprend qu'il compose une histoire du droit pénal ecclésiastique.

Glanons maintenant quelques opinions particulières.

L'Église inflige certainement des peines, même directement et principalement destinées à châtier le délit, bien qu'elle ait toujours *également* en vue l'amendement du coupable (p. 3, note 6). L'auteur blâme avec raison les ouvrages qui continuent à rattacher les irrégularités aux censures, faussant ainsi l'esprit du lecteur, surtout de l'élève (p. 4, note 7). Le c. 2245, § 4 « *Censura l. s. non est reservata, nisi in lege vel praecepto id expresse dicatur* » parle d'un précepte *commun* ou général (n. 68), comme nous le disions dans l'*Epitome*, *III*, n. 406; il faut avouer avec le P. Cappello que la rédaction de ce canon n'est pas heureuse. — Les Supérieurs locaux des Réguliers n'auraient le pouvoir d'infliger une censure que si les constitutions leur reconnaissent expressément ce droit (n. 11, 11°). En matière pénale, il faut assimiler les filles aux garçons pour l'âge juridique de la puberté, c'est-à-dire 14 ans (n. 17, 4). — Dans le c. 2363 sur la dénonciation calomnieuse d'un confesseur, les « Supérieurs » ne sont pas n'importe quel Prélat, mais uniquement les Ordinaires et le S. Office, donc les *indices*

dont il est question au can. 894. (n. 287). — Nous croyons que les formules de dispenses ou certaines Instructions récentes des SS. Congrégations ne sont pas toujours un argument convaincant dans l'interprétation du Code; il n'est pas sans exemple qu'elles s'inspirent de l'ancien droit, même quand il est certainement modifié.

Le P. Cappello estime qu'un curé suspens *a iurisdictione* peut assister validement et licitement au mariage, cette assistance n'étant pas un acte de juridiction (n. 499). — Le prêtre qui entend délibérément les confessions sans juridiction encourt la suspense, même si ses absolutions sont valides à cause de l'erreur commune (n. 542, 2).

Presque toujours, les opinions du P. Cappello sont vraiment modérées; plus d'une fois cependant il s'oppose, avec raison à notre avis, à certaines interprétations qui s'écartent du texte et des sources du droit pour adoucir la rigueur de la loi pénale.

Par cette brève analyse on peut voir l'importance du traité *De sensuris* écrit par le professeur de l'Université grégorienne et la nécessité d'en discuter les conclusions dans tout problème du *De delictis et poenis*.

J. CREUSEN, S. I.

L'enseignement religieux

Le problème du maximum de rendement des cours d'instruction religieuse, que nous abordions ici même il y a quelques mois (1), a rencontré, dans le milieu enseignant, un intérêt qui montre assez combien la question reste actuelle et mérite qu'on s'y arrête. Les insuffisances constatées apparaissaient manifestes; les regrets et les espoirs que nous exprimions étaient partagés par beaucoup. Sans doute la déchristianisation croissante de notre pays tient à de multiples causes dont la plupart restent indépendantes de notre volonté : l'influence de plus en plus prépondérante d'un milieu rationaliste et jouisseur, les insuffisances de l'éducation familiale, le manque d'intérêt vraiment coupable dont on témoigne, les études une fois finies, à l'endroit des questions

(1) *N. R. Th.*, t. 52, 1925, p. 136, suiv.

religieuses... Malgré tant d'obstacles, on était d'accord pour reconnaître des lacunes dans notre enseignement religieux et pour convenir avec nous que beaucoup serait fait pour le relèvement de notre Patrie si nous améliorions ce point essentiel de notre programme. On demandait des précisions, des éclaircissements et, si possible, de l'aide : « Vous dites un mot de nos catéchismes... Je voudrais que vous insistiez sur ce point. Vous dites que les enfants n'ont pas de notions précises, claires ; comment arriver à leur donner ces notions en se servant d'un tel livre? De plus en plus les traditions religieuses se perdent, de plus en plus nous en sommes réduits à nos seuls efforts... et nous sommes mal armés. »

Sans pousser les choses au noir, les progrès sont possibles et, si j'ose dire, s'imposent. Puissions-nous y contribuer pour une modeste part et provoquer à nouveau quelques échanges de vue sur ce sujet capital!

* * *

Un des principaux ennemis de l'enseignement religieux, comme de tout enseignement digne de ce nom, c'est le formalisme, l'emploi inerte de procédés empiriques incapables, par eux-mêmes, de communiquer la vie ; la définition verbale dans laquelle on se confine, l'apparence à laquelle on s'arrête et qui empêche de pénétrer jusqu'à « l'idée de réalité ». Pour que l'enseignement porte, il faut éliminer sans merci les explications que l'élève subit plus ou moins patiemment et qui ne lui disent rien, il faut atteindre le cœur de l'enfant, en toucher les cordes sensibles, afin qu'elles tressaillent... Or nous n'étonnerons personne en disant que l'enseignement religieux est le plus qualifié pour réaliser cet idéal, précisément parce qu'il s'adresse à l'âme tout entière, parce qu'il vise non seulement la piété, mais tout l'être, la sensibilité et l'imagination aussi bien que la mémoire, le cœur aussi bien

— plus même — que l'intelligence. Mais la *méthode* pour obtenir ce résultat? Car il en est qui se plaignent d'une doctrine trop abstraite et qui constatent que leurs explications n'ont pas ou guère de prise sur l'intelligence distraite et peu développée de leurs élèves.

Dans nos cours de religion emploierons-nous la méthode *analytique*, celle qui procède par décomposition, qui va du général au particulier, du concept à l'exemple, du tout à la partie, du supra-sensible au sensible, qui part de la définition pour en expliquer toutes les parties — ou ne suivrons-nous pas plutôt l'ordre inverse? Par la méthode *synthétique* ou « *psychologique* » — celle que préconisa Herbart — il semble qu'on s'adapte plus parfaitement à l'évolution de l'esprit humain, qu'on tienne mieux compte des lois de la psychologie et de la pédagogie. Cette manière d'enseigner, qui « reconstruit », sollicite d'une manière plus active la collaboration de l'élève et parle davantage aux sens. Elle remonte des parties traitées en particulier jusqu'au tout, du spécial au général, du concret à l'abstrait, des exemples vertueux à la notion même de la vertu, des cas particuliers à la règle, du péché commis par quelqu'un à son sort, à son châtiment, et de là à l'énoncé du commandement qu'il transgresse; elle part du fait sensible pour faire comprendre la vérité traduite en une formule rationnelle. C'est, en somme, le procédé intuitif, retenant plus aisément l'attention, des jeunes surtout, et donc préférable, dans la mesure du possible. Car tout exclusivisme serait condamnable. Le choix dépendra du sujet traité ainsi que du degré de compréhension des élèves. Au reste, loin de s'exclure, les deux méthodes pourront souvent se combiner et se compléter mutuellement, fût-ce dans une même leçon : elles aideront ainsi, avec plus d'efficacité, au but que vise le professeur et qui est d'intéresser ses élèves, tout en leur donnant une doctrine cohérente et sûre.

* * *

Laissons les discussions théoriques : demandons plutôt une leçon pratique de méthode aux éducateurs religieux par excellence, à ceux-là qui enseignèrent la catéchèse primitive. On n'a pas à inventer l'Évangile, mais il y faut revenir sans cesse pour l'adapter aux aspirations et aux tendances des temps où nous vivons; c'est dans l'*Évangile* que nous puiserons la meilleure manière d'aller aux âmes et de leur inculquer les grandes vérités qui font l'objet de la Révélation.

Comment *Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même* enseignait-il? La limpidité et la clarté qui ressortent de tout son enseignement nous ravissent. Dans ses paroles, comme dans ses manières d'agir, comme dans ses relations avec son Père et avec les hommes, Jésus était simple, d'une simplicité inouïe, concrète, imagée, chaude et communicative en même temps que transcendante et sublime, « la simplicité exprimant Dieu » (de Tourville).

Faut-il rappeler ici ce qui est présent à toutes les mémoires, ce qu'on aime pourtant toujours à relire et à redire — mais ce dont peut-être nous ne faisons pas un usage assez fréquent lorsque nous enseignons la religion du Christ? *Les comparaisons tirées de la nature*, toujours bien venues par conséquent, et dont l'intérêt ne peut languir : les semailles, les sources d'eau vive, les fleurs des champs, les arbres desséchés ou couverts de fruits, le lac et ses pêcheurs... tant d'autres images prises dans la vie courante et amenant une conclusion suggestive, et *les paraboles*, dont l'une ou l'autre pourrait illustrer presque chaque page du catéchisme, ces histoires touchantes et expressives, si captivantes pour les enfants surtout, faisant ressortir tel ou tel aspect de la doctrine chrétienne, nos grandes vérités dogmatiques et morales, découvrant un coin du Royaume des cieux ou révélant les

sentiments intimes du Père céleste à l'égard du pécheur qui se repent.

Le mystère de la Sainte Trinité compte assurément parmi les plus profonds et les plus incompréhensibles à notre raison humaine : il pénètre jusqu'au cœur de la Divinité. Quelle méthode suivre, dès lors, pour ne pas réduire pareille révélation à une formule froide et sèche qui dépasse l'intelligence, sans échauffer le cœur? Des catéchistes, voire des prédicateurs osent à peine aborder un tel sujet, ne font que l'effleurer, en se retranchant derrière l'impossibilité, pour notre esprit, de le pénétrer à fond. Comment Jésus s'y est-il pris pour enseigner au monde l'insondable mystère de la Trinité? Suivant sa méthode habituelle, très simplement. Il commence par réformer la conception des Juifs sur Dieu, leur Créateur et leur Maître, il leur donne *la notion chrétienne du Père céleste*, père dans toute l'acception du terme, qui ne demande qu'à voir se traduire, dans la pratique quotidienne de la vie, les relations qu'il noue avec ceux qui sont vraiment ses enfants. « Ne vous inquiétez pas pour votre vie... ne valez-vous pas beaucoup plus que les oiseaux du ciel?... » Vis-à-vis de leur Père, les chrétiens témoigneront d'une foi inébranlable, d'une confiance sans bornes, que rien ne décourage, pas même les plus noires ingratitudes, d'un recours filial s'exprimant par le *Pater*.

Après le dogme de la paternité divine, Jésus révèle aux Juifs celui de *sa filiation naturelle*, unique, incommunicable et divine. Par l'autorité avec laquelle il énonce sa doctrine, par ses affirmations solennelles, par ses miracles surtout il prouve que le Fils de l'Homme est aussi le Fils de Dieu et qu'il en partage toutes les prérogatives et tous les attributs.

Durant les premières années de la vie de Jésus et le commencement de son ministère, il n'était fait mention qu'incidemment de la troisième personne de la Trinité; elle apparaissait dans son action sur la Mère de Dieu, sur le Messie

quand il fut baptisé près du Jourdain, sur les âmes acceptan les conditions de la Loi nouvelle ; mais le Maître ne parle *explicitement de l'Esprit-Saint* que la veille de sa mort, à ses apôtres suffisamment préparés pour l'entendre et pour lesquels il réserve ses confidences. C'est par ses dons que le Saint-Esprit se manifesterait dans l'Église naissante : Jésus révèle *le fait de la Trinité* en promettant les bienfaits du Paraclet que le Père répandra sur les fidèles à la prière du Fils : « Et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous. »

Enfin le dogme trinitaire est exposé en termes formels quand Jésus, après avoir rappelé sa puissance universelle, prescrit à ses disciples d'enseigner toutes les nations et de les baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

* * *

Dans son enseignement, le Maître se faisait *tout à tous* avec une souplesse d'adaptation merveilleuse : pénétrant les âmes mieux que personne, il distribuait à chacune d'elles la nourriture divine qui lui convenait. Les évangélistes ne pouvaient nous transmettre dans leur intégrité les discours de Jésus ; mais rien qu'en comparant Saint Jean et les Synoptiques, nous comprenons déjà comment le Christ mettait à la portée des plus humbles comme des plus savants la doctrine surnaturelle qu'il venait apporter au monde.

En Saint Jean, comme dans les Synoptiques, l'enseignement de Jésus revêtait parfois *une forme concrète* sans pareille. « *Ego sum pastor bonus...* » et ses auditeurs songeaient aux scènes quotidiennes qui frappaient leurs regards : ils revoyaient les bergeries de Palestine entourées d'un mur et construites parmi des buissons épineux, pour empêcher les surprises des voleurs ou les incursions des fauves. Le pasteur, gardien de la bergerie, n'admettait que des bergers de con-

fiance et quand, le soir venu, ceux-ci rentraient avec leurs brebis, il restait seul à veiller et à protéger le troupeau. Au matin les bergers fidèles reprenaient leur houlette, comptaient leurs brebis à mesure qu'elles dépassaient la porte ; et si au pâturage ils remarquaient que le troupeau s'était trop dispersé, à un cri poussé par eux les brebis accouraient ; mais que la voix d'un étranger se fît entendre, effrayées, les brebis dressaient les oreilles et s'enfuyaient bien vite... Comme cet enseignement devait « parler » aux âmes bien disposées et leur apprendre le grand mystère de la Rédemption — qu'il faut croire pour être sauvé ! *Bone Iesu, pastor vere...* « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. »

Mais le plus souvent, *dans l'Évangile de saint Jean*, le théologien et le docteur, la manière d'exposer les vérités révélées nous apparaît sous *une forme plus abstraite ;* elle suppose des esprits déjà initiés et désireux d'approfondir la doctrine du Maître. Quel plus beau modèle d'enseignement religieux, d'éducation divine que l'entretien avec Nicodème (*Io.*, III) ; Nicodème, le Pharisien instruit, raisonneur, aimant à discuter, l'intellectuel comme nous dirions aujourd'hui. Quelques lignes nous apprennent la théorie de la grâce sanctifiante et de notre régénération par le baptême au nom du Christ. Il s'agit bien d'une seconde naissance, par l'eau et par l'Esprit-Saint, d'une œuvre pleinement libre de la part de Dieu et toute gratuite. « Le vent souffle où il veut... et tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de tout homme qui est né de l'Esprit. » Et comme à ces paroles le docteur d'Israël, dérouté dans ses conceptions savantes purement humaines, ouvrait de grands yeux et demandait plus d'explications, le Christ prépare son nouveau disciple à recevoir la vérité révélée, accessible aux seules âmes de bonne volonté. « Si vous ne croyez pas quand je vous parle des choses de la terre, comment croirez-vous quand je vous

parlerai des choses du ciel? » C'est par la foi au Christ qu'il faut aller à Dieu « afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ». Dogme fondamental, que commente ensuite saint Jean lui-même, qui se fait éducateur à son tour. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... car il n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » Le principe de notre vie surnaturelle procède de l'amour divin; nous devons y répondre par un amour réel qui se traduise dans les œuvres; l'action de l'Esprit-Saint reste inopérante, si elle ne se constate par ses effets c'est-à-dire par la sainteté de la vie. « Celui qui reçoit la vérité et en fait la règle de sa vie, vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu. »

C'est tout *le dogme de notre transformation en Dieu*, de notre divinisation, que nous explique le troisième chapitre de Saint-Jean, et d'une manière combien prenante et vivante, combien lumineuse! C'est toute l'économie de l'Incarnation qui apparaît sous son vrai jour, malgré les ombres dont nos mystères catholiques restent enveloppés, tant que nous cheminons sur la terre; c'est le rayon dans les ténèbres de la divinité, dont parlent les mystiques...

* * *

Il faudrait reprendre ainsi tout l'Évangile, page par page, ligne par ligne et nous assimiler la manière pratique dont le Christ et ses disciples de choix nous enseignèrent les vérités du catéchisme. Et la conclusion s'imposerait tout de suite : une « méthodologie religieuse » ne se conçoit pas sans qu'une part prépondérante y soit donnée à l'Évangile (1) et à la

(1) Par « Évangile », nous entendons évidemment les Actes des Apôtres, le second chapitre de l'Évangile de saint Luc, et les Épitres, celles de

personne de Jésus-Christ : ces deux éléments essentiels et primordiaux de notre foi devraient imprégner l'enseignement chrétien tout entier, depuis les débuts jusqu'à la fin.

Au commencement de l'initiation chrétienne, tout d'abord : Mgr Landrieux le rappelait récemment à son clergé, dans une lettre intitulée : « *Sinite parvulos.* — Le premier enseignement par l'Évangile » (1).

« Il faudrait parler d'abord et longuement de Notre-Seigneur, leur mettre sous les yeux les scènes évangéliques pour leur faire connaître et aimer le divin Maître, avant de leur donner, sous la forme pédagogique, son enseignement... Si on parle (à un enfant) de Notre-Seigneur, si on lui raconte sa vie, où se mêle, aux récits naïfs et colorés des paraboles, dans le cadre palestinien, l'élément merveilleux des miracles à travers lequel resplendit sa divinité, il le voit, il l'entend, il l'écoute, il le suit, et, bien vite, se prend à l'aimer; et, si l'on a soin d'orienter sa foi, son cœur, sa piété, vers le tabernacle pour lui rappeler sans cesse que le Jésus de l'Évangile, le même, est là caché, vivant dans le Sacrement, avec nous, pour nous, le travail de formation, d'éducation religieuse, se fait sans effort. »

Cette méthode catéchétique que l'évêque de Dijon préconise à son clergé, cette voie, pas nouvelle certes, mais trop oubliée, dans laquelle il invite ses prêtres à entrer ou à rentrer, cette expérience qu'il leur demande de tenter, ne serait-ce pas celle qui mettrait plus de vie non seulement au

saint Paul surtout, qui ne sont rien autre que « son » Évangile à lui, sa façon personnelle de présenter aux fidèles l'enseignement révélé. — (1) *Documentation cath.*, 14 oct. 1922. Le pasteur cherche résolûment le remède aux déficiences qu'il constate dans l'éducation religieuse des enfants. Il attribue l'échec partiel de notre mission de catéchistes, non pas à la génération sacerdotale actuelle, qui se tue à la tâche, ni même à l'insouciance et à la paresse des enfants qui ne trouvent plus guère au foyer familial l'encouragement dont ils auraient besoin — mais à la méthode de présenter la doctrine chrétienne. Au lieu d'expliquer d'emblée le catéchisme aux enfants, qui nous arrivent pour la plupart n'ayant presque jamais entendu parler de religion, au lieu de mettre tout de suite entre leurs mains un ouvrage trop abstrait et trop aride pour eux, il faudrait, dit l'éminent prélat, les initier tout d'abord à l'Évangile.

début de l'instruction religieuse, mais dans tout le cours de l'enseignement des doctrines catholiques? L'étude de l'Évangile et de la personne de Notre-Seigneur ne devrait-elle pas compénétrer toutes les années d'initiation à la vie chrétienne? Nous avons donné l'un ou l'autre exemple de grande vérité dogmatique mise en relief, illustrée par l'Évangile. Le dogme tout entier, aussi bien que la morale, est en relations on ne peut plus étroites avec le Christ. Son enseignement est codifié, coordonné dans le catéchisme qui nous donne les formules précises des définitions, l'ordonnance logique d'un exposé doctrinal ; la vie du Christ et son histoire, « le dogme en acte » nous en donneront toujours le commentaire le plus autorisé et le plus éclatant.

A la question : « A quel moment des études religieuses convient-il de parler de l'Évangile et de la personne du Christ? » on peut donc répondre hardiment : dès que l'occasion s'en présentera, c'est-à-dire presqu'à chaque page du catéchisme ou du cours de religion ou d'apologétique. Loin de se trahir elle-même, la science « se tournera à aimer » ; les grandes réalités de notre religion se détacheront avec infiniment plus de vie et de netteté sur le fond du tableau, je veux dire sur la physionomie du Christ qui transparaîtra partout et sur le petit livre qui nous en a le mieux parlé. Alors notre tâche de l'instruction religieuse sera singulièrement facilitée : l'exposé de la doctrine révélée ne se bornera plus à quelques froids concepts ni à des propositions théoriques.

Car la Vérité est venue dans le monde non pas comme une abstraction, comme un principe qui s'adresse à l'esprit, mais comme une personne, comme un vivant qui parle à des vivants, comme quelqu'un des nôtres qui a partagé notre nature afin que nous puissions vivre de sa vie supérieure et divine. *Ego sum veritas*, la vérité totale, la vérité absolue. Plus que dans d'autres domaines, il convient que, dans l'en-

seignement religieux, Jésus-Christ soit « la solution de toutes les difficultés » ; chacun de ses actes, chacune de ses paroles « *spiritus et vita* » (Io., VI, 64) enseignait la vérité. Pénétrer davantage le mystère de sa personne, c'est recevoir une plus grande initiation de sa doctrine et de son enseignement. Puisque pour nous la vérité est avant tout « quelqu'un », elle devient de ce chef bien plus attrayante et se met d'elle-même tout à fait à notre portée.

* * *

On a publié l'an dernier à Québec (1) un catéchisme élémentaire intitulé « *Pour les petits et... pour les grands* ». Réalisant les principes de l'art d'enseigner, il est remarquable par sa simplicité, ses applications à la vie quotidienne et moderne ; — on y trouve, par exemple, les principaux devoirs des sujets de la société civile, ceux des patrons et des ouvriers, d'après les enseignements de Léon XIII, les conditions nécessaires pour qu'un journal soit vraiment catholique, etc. ; — et surtout par sa piété solide et profonde, bien capable de nourrir « les petits qui demandent du pain ». Une parole de la Sainte Écriture termine chaque chapitre, « car il est bon, nécessaire même, que l'enfant comprenne que le catéchisme n'est pas autre chose que la parole du Bon Dieu mise à sa portée. De plus, comme le catéchisme ne peut se contenter d'éclairer l esprit, mais qu'il doit remuer le cœur et fortifier la volonté, la parole de la Sainte Écriture est suivie d'un mot du cœur ou d'une résolution généreuse (p. 3). »

J'en veux citer un chapitre entier afin d'en bien montrer l'esprit et la tendance. C'est la leçon sur les dons du Saint-Esprit ; elle témoignera d'une compréhension vitale et agis-

(1) Imprimerie L'*Action-Sociale Ltée*, 103, rue Sainte-Anne, Québec.

sante de vérités chrétiennes trop oubliées et qui cependant trouvent tant d'échos dans l'âme contemporaine.

Les sept dons du Saint-Esprit.

Les dons du Saint-Esprit
nous aident à comprendre et à faire
notre devoir.

D. — Qu'est-ce que les dons du Saint-Esprit?

R. — Les dons du Saint-Esprit sont des qualités surnaturelles que le Saint-Esprit nous donne pour que nous nous laissions conduire par lui.

D. — Comment le Saint-Esprit nous conduit-il?

R. — Le Saint-Esprit nous conduit en nous faisant comprendre notre devoir et en nous aidant à faire notre devoir.

D. — Il y a donc des dons du Saint Esprit qui nous aident à comprendre notre devoir et d'autres dons qui nous aident à faire notre devoir?

R. — Oui il y a des dons du Saint-Esprit qui nous aident à comprendre notre devoir, et d'autres dons qui nous aident à faire notre devoir.

D. — Quels sont les dons du Saint-Esprit qui nous aident à comprendre notre devoir?

R. — Les dons du Saint-Esprit qui nous aident à comprendre notre devoir sont l'intelligence, la science et le conseil.

D. — Que fait le don d'intelligence?

R. — Le don d'intelligence nous aide à connaître et à croire les vérités de la religion, c'est-à-dire, ce que le Bon Dieu dit.

D. — Que fait le don de science?

R. — Le don de science nous aide à connaître la volonté du Bon Dieu, c'est-à-dire, ce que le bon Dieu veut.

D. — Que fait le don de conseil?

R. — Le don de conseil nous aide à connaître les moyens que le démon prend pour nous perdre, et les moyens que nous devons prendre pour ne pas nous laisser tromper par lui.

D. — Quels sont les dons du Saint-Esprit qui nous aident à faire notre devoir?

R. — Les dons du Saint-Esprit qui nous aident à faire notre devoir, sont la sagesse, la force, la piété et la crainte.

D. — Que fait le don de sagesse?

R. — Le don de sagesse nous fait chercher tout ce qui peut faire plaisir au Bon Dieu ; il nous fait aimer, par exemple, la religion, la sainte messe, la confession, la communion et la prière.

D. — Que fait le don de force?

R. — Le don de force nous donne le courage de faire tout ce que le Bon Dieu veut.

D. — Que fait le don de piété ?

R. — Le don de piété nous fait aimer le Bon Dieu comme un père.

D. — Que fait le don de crainte ?

R. — Le don de crainte nous fait craindre le péché plus que n'importe quel mal.

— « Ce n'est pas l'esprit de ce monde que nous avons reçu, mais l'Esprit de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits. »

(S. PAUL, 1 *Cor.*, II, 12).

— O Saint-Esprit, restez dans mon âme avec tous vos dons. »

Oui vraiment les beautés et les profondeurs de la religion sont accessibles aux petits comme aux grands. Même il se peut que « les grands » trouvent pour leur âme à eux, fût-ce dans un catéchisme élémentaire, outre les qualités pédagogiques, un peu plus de science et de vie chrétiennes (1).

G. LEBACQZ, S. I.

(1) Au point de vue doctrinal nous nous permettons de relever dans ce Catéchisme, une assertion qui nous paraît pour le moins douteuse : 681 D. Quand N.-S. J.-C. a-t-il offert son corps et son sang pour la première fois ?

R. N.-S. J.-C. a offert son corps et son sang pour la première fois quand il est mort pour nous sur la croix ; ce sacrifice s'appelle le sacrifice de la croix.

Nous estimons au contraire que, *déjà à la Cène*, N.-S. a réellement offert son corps et son sang. Même si, selon l'opinion du R. P. de la Taille, il ne faut voir dans la Cène et dans l'immolation sanglante du Calvaire qu'un seul sacrifice dont la Cène serait l'oblation, il sera toujours inexact de prétendre que N.-S. « a offert son corps et son sang *pour la première fois* au Calvaire ». Selon saint Cyprien, pour ne citer qu'un seul témoin, le Christ à la Cène offrit le premier un sacrifice que son prêtre répète (imitatur) « quand il offre dans l'Église, à Dieu le Père, un sacrifice vrai et parfait par le fait qu'il veut l'offrir à l'exemple de celui qui fut offert d'abord par le Christ : *si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse* ». *Ep.* 63. n. 14. Les lecteurs de la *N. Rev. Théol.* n'ont pas oublié les passages nombreux de l'évêque d'Hippone où il s'étonne éloquemment en constatant qu'à la Cène le Christ s'est porté en ses propres mains. *Et ferebatur in manibus suis.*

Actes du Saint-Siège

S. CONGR. DES RITES.

Le Secrétaire de la S. Congr. des Rites, dans une lettre datée du 17 octobre 1925 (*A. A. S.*, XVII, 1925, p. 541) avertit les Ordinaires qu'ils doivent organiser le 31 décembre prochain une cérémonie de consécration du genre humain au S. Cœur de Jésus ; des lettres apostoliques préciseront prochainement l'ordre de la cérémonie. La lettre communique déjà le texte, avec traductions officielles de la consécration. C'est la formule de Léon XIII légèrement modifiée. Nous donnons ci-dessous les textes latin et français officiels.

AD SACRATISSUM COR IESU FORMULA CONSECRATIONIS RECITANDA. — Iesu dulcissime, Redemptor humani generis, respice nos ad altare tuum humillime provolutos. Tui sumus, tui esse volumus ; quo autem Tibi coniuncti firmius esse possimus, en hodie Sacratissimo Cordi Tuo se quisque nostrum sponte dedicat. Te quidem multi novere numquam ; Te, spretis mandatis tuis, multi repudiarunt. Miserere utrorumque, benignissime Iesu ; atque ad sanctum Cor tuum rape universos. Rex esto, Domine, nec fidelium tantum qui nullo tempore discessere a Te, sed etiam prodigorum filiorum qui Te reliquerunt : fac hos, ut domum paternam cito repetant, ne miseria et fame pereant. Rex esto eorum, quos aut opinionum error deceptos habet, aut discordia separatos, eosque ad portum veritatis atque ad unitatem fidei revoca, ut brevi fiat unum ovile et unus pastor. Rex esto eorum omnium, qui in tenebris idololatriae aut Islamismi adhuc versantur, eosque in lumen regnumque tuum vindicare ne renuas. Respice denique misericordiae oculis illius gentis filios, quae tamdiu populus electus fuit ; et Sanguis, qui olim super eos invocatus est, nunc in illos quoque, redemptionis vitaeque lavacrum, descendat. Largire, Domine, Ecclesiae tuae securam cum incolumitate libertatem ; largire cunctis gentibus tranquillitatem ordinis : perfice, ut ab utroque terrae vertice una resonet vox : Sit laus divino Cordi, per quod nobis parta salus : ipsi gloria et honor in saecula. Amen.

CONSÉCRATION DU GENRE HUMAIN AU SACRÉ CŒUR DE JÉSUS. — Très doux Jésus, Rédempteur du genre humain, jetez un regard sur nous, qui sommes humblement prosternés devant votre autel. Nous sommes à vous, nous voulons être à vous ; et, afin de vous être plus étroitement unis, voici que, en ce jour, chacun de nous se consacre spontanément à votre Sacré Cœur.

Beaucoup ne vous ont jamais connu ; beaucoup ont méprisé vos commandements et vous ont renié. Miséricordieux Jésus, ayez pitié des uns et des autres et ramenez-les tous à votre Sacré Cœur.

Seigneur, soyez le Roi, non seulement des fidèles qui ne se sont jamais éloignés de vous, mais aussi des enfants prodigues qui vous ont abandonné ; faites qu'ils rentrent bientôt dans la maison paternelle pour qu'ils ne périssent pas de misère et de faim.

Soyez le Roi de ceux qui vivent dans l'erreur ou que la discorde a séparés de vous ; ramenez-les au port de la vérité et à l'unité de la foi, afin que bientôt il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur Soyez le Roi de tous ceux qui sont encore égarés dans les ténèbres de l'idolâtrie ou de l'Islamisme, et ne refusez pas de les attirer tous à la lumière de votre royaume. Regardez enfin avec miséricorde les enfants de ce peuple qui fut jadis votre préféré ; que sur eux aussi descende, mais aujourd'hui en baptême de vie et de rédemption, le Sang qu'autrefois ils appelaient sur leurs têtes.

Accordez, Seigneur, à votre Église une liberté sûre et sans entraves ; accordez à tous les peuples l'ordre et la paix ; faites que, d'un pôle du monde à l'autre, une seule voix retentisse : Loué soit le Divin Cœur qui nous a acquis le salut, à Lui honneur et gloire dans tous les siècles. Ainsi soit-il.

Bibliographie [1]

Publications nouvelles.

A. Gairal de Sérézin. **Le prieuré de N.-D. de Limon en Dauphine**, 3e mille. Imprimerie des Missions africaines, Lyon, 1924, 112 pages. In-8°.

Cet opuscule très érudit, basé sur des pièces d'archives en grande partie inédites, a pour but d'aider à la restauration d'un pèlerinage local : mais parce qu'il nous retrace la vie d'un prieuré de l'ordre des Trinitaires depuis le XIIIe siècle jusqu'à la Révolution française, il faut le signaler, à cause de sa valeur, à tous ceux qu'intéresse l'histoire du rachat des captifs dans les siècles passés. M. V.

F. A. Vuillermet, o. p.. **Les jeunes gens et les sports.** Paris, Lethielleux, 140 p. In-8°. Prix : 4 fr.

La valeur éducative du sport est très discutée : quelques-uns la con-

(1) L'important *Bulletin canonique* du R. P. Creusen (p. 617-625), tenant lieu de *Bibliographie*, nous remettons à un prochain fascicule les nombreux comptes rendus d'ouvrages qui nous ont été transmis. N. D. L. R.

testent, d'autres l'exagèrent. Mocquillon croit, par la culture physique, pouvoir assurer la chasteté d'un jeune homme ; Montherland professe pour le muscle et la « forme » un culte presque païen... Une mise au point s'imposait. Le R. P. Vuillermet, avec compétence et loyauté, étudie le problème sous ses divers aspects et propose des conclusions vraiment raisonnables. Le sport est excellent, mais de grâce, respectons l'échelle des valeurs et maintenons-le à sa place ! J. F.

L. Rouzic. — **En Vacances. — Repos et Progrès**. Paris, Téqui, 14 × 9 cm., XII-356 p. Prix : 5 fr.

Cet ouvrage révèle un ami et un apôtre, également fervents, de la jeunesse. Pour elle, les vacances, comme l'annonce le sous-titre, doivent être « repos et progrès », progrès intellectuel et moral, cela s'entend. Pour lui permettre de réaliser ce programme, l'auteur lui trace une ligne de conduite et lui donne d'excellents conseils. Ce livre a, entre autres mérites, celui très appréciable d'être concret ; l'auteur ne dédaigne pas d'adapter sa direction aux situations particulières : quelques-unes de ses recommandations exerceront la plus heureuse influence sur la vie familiale ; enfin, dernier avantage et non le moindre, tous les jeunes gens, quels que soient leurs goûts, peuvent tirer profit de la lecture de ces pages. J. V., S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Tables méthodiques particulières

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. — *Les decisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Pour faciliter les recherches par ordre de livraison, voici la pagination des différents numéros de l'année.

Janvier	1-64	**Juillet**	353-448
Février	65-128	**Septembre**	449-512
Mars	129-192	**Novembre**	513-576
Avril	193-256	**Décembre**	577-640
Mai	257-352		

Actes du Souverain Pontife. — Motu proprio sur l'*enseignement de l'Écriture Sainte.* **98.** — *L'enseignement de la Religion.* **163.** — *Le chant grégorien dans les communautés de religieuses carmélites.* **325.** — Lettre à S. Ém. le Card. Facci sur la *célébration du 16e centenaire du concile de Nicée.* **431.** — *Consistoires.* **432.** — *Collégiales honoraires.* ***565.**

Concile (S. Congrégation du). — *Droit de préséance du Vicaire général.* * **58.** — *Préséance du curé de la cathédrale.* * **60.** — *Option et élection dans un Chapitre canonial.* * **100.** — *Obligation du service divin au chœur.* * **101.** — *Exemption de l'office canonial.* * **329.** — *Résidence des chanoines et distributions.* ***433.** — *Assistance due à l'évêque par les chanoines.* ***567.**

Pénitencerie (S. Tribunal de la). — *De iubilaeo pro defunctis lucrando.* **436.** — *Doutes sur la nature des empêchements au voyage de Rome pour le jubilé.* * **501.**

Religieux (S. Congrégation des). — *Profès des vœux temporaires atteints d'aliénation mentale.* * **330.**

Rites (S. Congrégation des). — *Dubium.* * **570.** — *Consécration du genre humain au S.-Cœur.* **638.**

Rote (Tribunal de la). — *La prescription en droit canonique.* * **242.** — *Causes matrimoniales.* **333.**

Sacrements (S. Congrégation des). — *Messes de minuit.* * **435.** — *Baptême à domicile* * **567.**

Saint-Office. — *Monitum mettant les fidèles en garde contre des phénomènes prétendument surnaturels* **99.** — *La dissolution du mariage légitime.* * **326.** — Condamnation de *M. Bonaiuti.* **329.** — **433.** — Condamnation d'*ouvrages.* **566.** — *Privation de l'habit ecclésiastique.* **566.**

Secrétairerie d'État. — *Lettre de S. Ém. le Card. Gasparri au R. P. Vermeersch, S. I.* **241.**

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE.

ABRÉVIATIONS. — S. S. : *Actes du Souverain Pontife.* — Conc. : *S. Congrégation du Concile.* — Doc. : *Documents pontificaux* — Pénit. : *S. Pénitencerie.* — Rel. : *S. Congr. des Religieux.* — Rit. : *S. Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Sacr. : *S. Congr. des Sacrements.* — Off. : *Saint-Office.* — État: *Secrétairerie d'État.*

1921

9 juillet. *Conc.* **101.**

1923

13 janvier. *Conc.* **329.**
10 février. *Conc.* **60.**
9 juin. *Conc.* **60.**
9 juin. *Conc.* **100.**
15 déc. *Conc.* **58.**

1924

9 février. *Conc.* **567.**
16 mars. *Conc.* **433.**
22 avril. *Sacr.* **435.**
27 avril. *S.S.* **98.**
21 juin. *Rote.* **242.**
24 juin. *S.S.* **163.**
24 juillet. *Off.* **99.**
12 oct. *S.S.* **325.**

1925

30 janvier. *Off.* **329.**
4 février. *État.* **241.**
5 février. *Rel.* **330.**
28 février. *Rit.* **570.**
9 mars. *Pénit.* **501.**
21 mars. *Pénit.* **436.**
30 mars. *S.S.* **432.**
4 avril. *S.S.* **431.**
3 juillet. *Off.* **566.**
9 juillet. *Off.* **566.**
22 juillet. *Sacr.* **567.**

III

LISTE DES CANONS DU CODE DE DROIT CANONIQUE COMMENTÉS OU EXPLIQUÉS

C. 33	page 114	891	page 419
177	623	894	625
370	58	935	13
395	434	990	336
396	100	1044. 1045	339
400	101	1070	239, 327, 339, 495
403	100	1076	238
412	567	1078	339
418	434	1099	495
420	101	1119	328
421	101	1125	229
478	60	1127	227, 329
522	623	1154. 1254	116
542	310, 331	1315	23
589	270	1317. 1318	248
613	114	1329. 1336	164
637	331	1366	270
647	331	1608	249
656	335	1512	249
692	307	2201	114
696	305	2202	117
729	299	2245	118, 624
775. 776	568	2342	118
874	114	2363	117, 624
888	415	2366	118

IV

TABLE DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES.

Articles. — *La mystique d'après saint Thomas.* **1**. — *Quelques éclaircissements sur le jubilé.* **9, 74**. — *La durée de la Sainte Messe d'après les auteurs.* **27**. — *Un jugement*

récent sur la casuistique et les casuistes. **65.** — *Une méthode d'apostolat.* **79, 241.** — *Le Pouvoir absolu dans l'Église.* **129.** — *L'enseignement religieux dans les collèges.* **136.** — *Saint Bonaventure.* **153.** — *Saint Alphonse de Liguori, ascète.* **193.** — *Justification sacramentelle et extrasacramentelle.* **213, 292.** — *Baptême douteux et mariage indissoluble.* **227.** — *Le seizième centenaire du concile de Nicée.* **257.** — *L'enseignement de la doctrine de S. Thomas.* **269, 358.** — *Saint Pierre Canisius.* **353.** — *Un prédicateur populaire : Saint Césaire d'Arles.* **381.** — *Pour la modestie chrétienne.* **396.** — *Fixité et variations dans l'Église.* **449.** — *Une Œuvre.* — *La correspondance de saint Pierre Canisius.* **463.** — *Le Concile du Vatican et l'Acte de Foi.* **513.** — *L'abolitionisme.* **551.** — *Les Lignes essentielles du Freudisme.* **537, 577.** — *Le nouveau Rituel.* **605.**

Bulletin de Droit canonique. — **112, 334, 617.**

Consultations. — *Les marchés de dupe.* **102.** — *L'oraison « pro anniversario electionis S. Pontificis ».* **108.** — *L'heure des messes conventuelles.* **175.** — *Les conclusions des commémoraisons.* **176.** — *Prescription et mauvaise foi.* **179.** — *Jouissance des privilèges accordés à une association pieuse.* **304.** — *Texte corrigé de constitutions religieuses.* **309.** — *Accusation implicite.* **311.** — *Les vœux douteux.* **312.** — *Récitation du Petit Office en dehors du chœur.* **317.** — *La commémoraison des morts au Martyrologe.* **319.** — *Prières après la messe.* **322.** — *Les prières après la messe.* **437.**

Notes de droit canonique. — *Les Supérieures de Moniales.* **93.** — *L'empêchement de disparité de culte.* **495.**

Notes de littérature ecclésiastique. — *Vocation au sacerdoce.* **244.** — *Les sentences de Gandulphe.* **245.** — *Un sermonnaire réputé.* **421.** — *Des méthodes à suivre dans « l'Étude comparée des religions ».* **490.**

Notes de théologie morale. — *Esquises d'une histoire du probabilisme.* **47.** — *Procédés injustifiables, pour prévenir*

une sentence légitime. **54.** — *Vin de messe. Un procédé nouveau de préparation.* **89.** — « *Bien mal acquis ne peut se garder* ». **298.** — *La cessation du contrat de louage.* **482.**

Notes de Pastorale. — *La direction spirituelle des jeunes gens.* **413.**

V

TABLE DES SUJETS TRAITÉS PAR NOM D'AUTEUR.

Anonyme. — Saint Pierre Canisius. **353.**

Besson. — Quelques éclaircissements sur le Jubilé. **9, 74.**

Bord. — Justification sacramentelle et extrasacramentelle. **213, 292.**

Brouillard, S. I. (R. P. René). — Un jugement récent sur la casuistique et les casuistes. **65.** — Vin de messe. Un procédé nouveau de préparation. **89.**

Calès, S. I. (R. P. J.). — La Prière de l'Église. **252.** — Des méthodes à suivre dans « l'Étude comparée des religions ». **490.**

Carpentier, S. I. (R. P. R.). — Le réalisme de Pascal. **351.**

Castillon. — L'Eucharistie. **506.**

Charles, S. I. (R. P. P.). — Le Pouvoir absolu dans l'Église. **129.** — Le Concile du Vatican et l'Acte de Foi. **513.**

Cremers, S. I. (R. P. V.). — Compte rendu. **249.**

Creusen, S. I. (R. P. J.). — Esquisse d'une histoire du probabilisme. **47.** — Les marchés de dupe. **102.** — Bulletin canonique. **112, 334.** — Prescription et mauvaise foi. **1 9.** — Baptême douteux et mariage indissoluble. **227.** — Jouissance des privilèges accordés à une association pieuse. **304.** — Texte corrigé de constitutions religieuses. **309.** — Accusation implicite. **311.** — Les vœux douteux. **312.** — Bulletin de droit cano-

nique. **334.** — L'empêchement de disparité de culte. **495.** — Comptes-rendus (J. C.) **120, 191, 191, 192, 509, 511, 511, 575.**

Decoster, S. I. (R. P. J.). — Un sermonnaire réputé. **421.**

Delannoye, S. I. (R. P. G.). — Compte rendu. **252.**

Dirckx, S. I. (R. P. G.). — Compte rendu. **123.**

Dopp, S. I. (R. P. H.). — Compte rendu. **124.**

Foucart, S. I. (R. P. L.). — Un prédicateur populaire : Saint Césaire d'Arles. **381.**

Frasquito. — Compte rendu. **575.**

Galtier, S. I. (R. P. P.). — Fixité et variations dans l'Eglise. **449.** — Comptes rendus. **62, 503.**

Gardette. — Compte rendu. **248.**

Ghellinck, S. I. (R. P. J. de). — Les sentences de Gandulphe. **245.** — Comptes rendus. **60, 250.**

Hareat, S. I. (R. P. S.). — La mystique d'après saint Thomas. **1.**

Herman, S. I. (R. P. J. B.). — Comptes rendus, **349, 442.**

Hocedez, S. I. (R. P. E.). — Saint Bonaventure. **153.** — Pour la modestie chrétienne. **396.** — Comptes rendus (E. Hocedez ou E. H.). **63, 119, 126, 126, 126, 343, 343, 351, 502, 571.**

Hoornaert, S. I. (R. P. G.). — Compte rendu. **446.**

Jansen, S. I. (R. P. F. X.). — Saint Alphonse de Liguori, ascète. **193.** — Une Œuvre. — La correspondance de saint Pierre Canisius. **463.** — Comptes rendus (F. X. J.; F. J.). **189, 253, 348, 349, 443, 506, 509, 510.**

Jombart, S. I. (R. P. E.). — Les Supérieures de Moniales. **93.** — Compte rendu. **249.**

Lange, S. I. (R. P. R.). — Comptes rendus. **504, 505.**

Lebacqz, S. I. (R. P. G.). — L'enseignement religieux dans es collèges. **136, 625.**

Levie, S. I. (R. P. J.). — Comptes rendus. **120, 122, 123, 341, 342, 345, 571, 572, 573.**

Maréchal, S. I. (R. P. J.). — Les lignes essentielles du Freudisme. **537, 577.**

Mistiaen, S. I. (R. P. E.). — Compte rendu. **340.**

Moreau, S. I. (R. P. É. de). — Le seizième centenaire du concile de Nicée. **257.** — Comptes rendus. **124, 188, 190.**

Pauwels, S. I. (R. P. J.). — L'oraison « pro anniversario electionis S. Pontificis ». **108.** — L'heure des messes conventuelles. **175.** — Les conclusions des commémoraisons. **176.** — Récitation du Petit Office en dehors du chœur. **317.** — La commémoraison des morts au Martyrologe. **319.** — Prières après la messe. **322, 437.** — Le nouveau Rituel. **605.** — Compte rendu. **573.**

Peeters, S. I. (R. P. L.). — Comptes rendus. **344, 345.**

Rauss. C. SS. R. (R. P. J. B.). — L'enseignement de la doctrine de S. Thomas. **269, 358.**

Salsmans, S. I. (R. P. J.). — Procédés injustifiables pour prévenir une sentence légitime. **54.** — Vocation au sacerdoce. **244.** — « Bien mal acquis ne peut se garder. » **298.** — La direction spirituelle des jeunes gens. **413.** — La cessation du contrat de louage. **482.** — L'abolitionisme. **551.** — Comptes rendus. **347, 510.**

Testis. — Une méthode d'apostolat. **79, 241.**

Vigneron, miss. de Scheut (R. P. J. de). — La durée de la Sainte Messe d'après les auteurs. **27.**

VI

BIBLIOGRAPHIE.

Publications nouvelles. **63, 128, 192, 255, 351, 447, 512, 576, 639.**

Anonyme. *Acta Hebdomadae Thomisticae.* **252.**

id. *Sœur Marie-Marthe Chambon de la Visitation, sainte Marie de Chambéry et les Saintes Plaies de N.-S. J.-C.* **349.**

id. *L'apostolat missionnaire de la France.* **508.**

id. *Épîtres de saint Paul.* **573.**

Adloff. *La confession et la direction.* **509.**

Agnel et Espiney (abbé A. d' et Dr d'). *Psychologie et psychothérapie éducatives.* **511.**

Anastasio a. s. Paulo (Fr.). *Mystica Isagoge.* **344.**

Angot des Rotours (Baron J.). — *La bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus.* **126.**

Batiffol. *Le siège apostolique.* **123.**

Bellarmin, S. I. (Bienh.). *La montée de l'âme vers Dieu.* **345.**

Bessières. *Les ouvriers de la moisson.* **510.**

Biard. *Les vertus théologales.* **254.**

Bonnetain. *Le Lieutenant Marcel Antoine.* **444.**

Bournet. *La querelle janséniste.* **252.**

Boyssonie. *Batailles d'Idées.* **189.**

Brahm, miss. C. SS. R. *De reticentia voluntaria peccatorum in confessione.* **120.**

Brou, S. I. *Saint François Xavier Conditions et méthodes de son apostolat.* **349.**

Brunhes. *Christianisme et catholicisme.* **443.**

Buysse. *Vers la Foi catholique. I. L'Église de Jésus devant la Raison et le cœur de l'homme.* **571.**

C. (Abbé). *Lectures choisies.* **351.**

Callewaert, I. C. D. *Liturgicae Institutiones.* **573.**

Camerlynck et Van der Heeren. *Commentarius in Acta Apostolorum.* **120.**
Chapon (Mgr). *La foi chrétienne.* **255.**
Cimetier. *Le Jubilé de 1925.* **447.**
Cordonnier (chan.). *Le culte du Saint Sacrement* **190.**
Cristiani. *Le bienheureux Pierre Canisius.* **191.**

Dahmen, S. I. *Un Jesuite Brahme. Robert de Nobili, S. J.* **442.**
Dalman, S. I. *De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam.* **125.**
Dario, S. I. *Praelectiones cosmologiae.* **125.**
Debuchy, S. I. *Méditations sur les litanies de saint Joseph.* **254.**
De Meulemeester, C. SS. R. *Een oud Vlaamsch Genadeoord : O. L. V. van Hunneghem,* **253.**
Dermine. *La Doctrine du Mariage chrétien.* **505.**
Donovan, S. I., M. A. *The Logia in Ancient and Recent Literature.* **343.**
Dudon. *Albéric de Blanche.* **443.**
Durand, S. I. *Évangile selon saint Matthieu.* **63.**
Durieux (chan.). *L'Eucharistie.* **446, 506.**

Ehrhard. *Le phénomène de la conversion.* **127.**
Ehses. *Concilium Tridentinum. — Tomus IV Concilii Tridentini Actorum Pars sexta.* **60.**
Engels O. F. M. *Notions de justice et de droit pour tous.* **612.**
Esser, S. I. *Zepter und Schlüssel in der Hand des Priesters.* **347.**

Gairal de Sérézin. *Le prieuré de N.-D. de Limon.* **639.**
Gerber S. I. *La Sainte Eucharistie.* **446.**
Gerlaud. *L'intercession des Saints.* **505.**
Gillmann. *Spender u. äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio.* **250.**
Gilson. *Saint Thomas d'Aquin.* **348.**
Girouille, C. SS. R. *Joseph Passerat.* **444.**
Grimaud. *L'épouse, attrait du Foyer.* **509.**
Guilloux. *Les plus belles pages d'Ernest Hello.* **445.**

Hamon, S. I. *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. I Vie de sainte Marguerite-Marie.* **575.**
Herbert, O. P. *Sous le joug des Césars.* **123.**
Hedde, O. P. *Marie Immaculée.* **442.**
Honoré, S. I. *Le secret de la confession.* **62.**
Hostachy. *Joie et Sainteté.* **126.**
Huby, S. I. *Évangile selon saint Marc.* **345.**
Hugon, O. P. *Réponses théologiques.* **343.**

Janssens, miss. van Scheut. *De H. Drieldvuigheid.* **188.**
id. *God als schepper.* **504.**
Joannes. *Les regards de Jésus.* **348.**
Joüon, S. I. *Grammaire de l'hébreu biblique.* **123.**
id. *Ruth. Commentaire philologique et exégétique.* **571.**

Kalt. *Biblische Archäologie.* **572.**
Kelly et Geniesse. *Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda.* **250.**

Lac (Card. de). *La Passion de Notre-Seigneur.* **350.**
Lahorgue. *Le réalisme de Pascal.* **351.**
Lancrenon. *Petit traité du Baptême à l'usage des sages-femmes et même des parents.* **446.**
Landgraf. *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin.* **503.**
Landrieux, Mgr. *Sur les pas de saint Jean de la Croix.* **192.**
La Taille, S. I. (de). *Mysterium Fidei.* **502.**
id. *Esquisse du Mystère de la foi.* **505.**
Lattey, S. I. *The Papacy, Papers from the Summer School of catholic studies.* **188.**
Legrand. *Saint Jean Chrysostome.* **508.**
Lekeux (Martial). *Maggy.* **510.**
Lelong (Mgr). *Le Saint Prêtre.* **254.**
Lippert, S. I. *Von Seele zu Seele.* **124.**
Louismet, O. S. B. (Dom). *Le mystère de Jésus.* **126.**

Marchal. S. I. *Étude sur la Psychologie des mystiques.* **119.**
Marchal, S. I. *L'étude mystique du Saint Cœur de Marie.* **575.**
Marchand. *Les faits de Lourdes.* **125.**
Marini (Card). *L'esthétique du Stabat.* **128.**
Mattovelle. *Meditaciones sobre el Apocalipsis.* **575.**
Médebielle. *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* **342.**
Mesnil (du). *Le Livre de l'Amour.* **127.**
Milet (chan.). *La divine Eucharistie.* **191.**
Millot (chan.). *Toute grâce par Marie.* **190.**
Molien. *La Prière de l'Église.* **252.**
Moreau, S. I. (de). *Histoire de l'Église.* **251.**
Morice. *Jésus vivant dans l'Hostie.* **255.**
Muckermann. *Neues Leben. Zweites Buch : Die Botschalt vom Gottesreich.* **506.**

Pascal. *Pensées sur la vérité de la religion chrétienne.* **507.**
Perreyve. *Sermons.* **254.**
Pesch, S. I. *Compendium Theologiae dogmaticae* **571.**
Ponet-Bordeaux. *Mgr Hyacinthe Jalabert.* **445.**

Quiévreux. *Le Poème de l'Amour éternel.* **343.**

Rey. *Les Familles en prière.* **445.**
Reynaud. *La morale du Christ.* **251.**
Rieder. *Der Brautunterricht.* **347.**
Rivière. *Saint Basile.* **507.**
Roelandts, C. SS. R. *La Vigne,... les Sarments. — Les Sacrements.* **444.**
Rouzic. *La Mère.* **191.** — *En vacances.* **640.**
id. *La Maison.* **191.**

Saint-Joseph, O. C. D. (Théodore de). *Connaissance de Dieu et Union d'Amour.* **344.**
Saint-Just, O. M. C. (Théotime de). *La Royauté sociale de N.-S. Jésus-Christ.* **127.**
Salsmans, S. I. *Droit et Morale.* **343.**

Scheid, S. I. *Pater Moritz Meschler.* **509.**
Schmitt. *Manna quotidianum Sacerdotum.* **510.**
Simon, C. SS. R. *Praelectiones biblicae ad usum scholarum.* **341.**
Soulier. *Retraite des serviteurs de Marie.* **126.**
Spacil, S. I. *Conceptus et Doctrina de Ecclesia.* **120.**

Tixeront. *L'ordre et les ordinations.* **504.**

Van der Heeren, S. T. D. *Psalmi et cantica explicata in ordine ad recitationem Breviarii.* **342.**
Van der Mersch. *Tractatus de gratia divina.* **340.**
Vandeur (Dom). *La Sainte Messe.* **124.**
Vaudon, (chan.). *Histoire générale de la communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres.* **443.**
Vermeersch, S. I. *Theologia moralis.* **248.**
Viau. *Une retraite de première communion.* **190.**
Vogels. *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik.* **122.**
Vuillermet, O. P. *Les divertissements permis et les divertissements défendus.* **511.** — *Les jeunes gens et les sports.* **640.**

Winslow. *Vicar sand Prefects Apostolic.* **249.**
Wintersig, O. S. B. *Die Väterlesungen des Breviers.* **347.**
Wyckmans. *De zalige Wetenschap. Godsdienstleer in samenstellende vragen en verklaringen.* **249.**

Table alphabétique générale

Abolitionisme. — 551.

Accusation implicite. 311.

Alphonse de Liguori. — Saint Alphonse de Liguori, ascète. 194.

Apostolat. — Une méthode d'apostolat. 79; 241.

Baptême. — Baptême douteux et mariage indissoluble. 227; Baptême à domicile. 567.

Bonaiuti. — Condamnation de M. Bonaiuti. 329.

Bonaventure. — Saint Bonaventure. 153.

Canisius — Saint Pierre Canisius. 354; Une œuvre. La correspondance de saint Canisius. 463.

Casuistique. — Un jugement récent sur la casuistique et les casuistes. 65.

Cathédrale. — Préséance du curé de la cathédrale. 60.

Césaire (Saint). — Un prédicateur populaire : Saint Césaire d'Arles. 381.

Chanoine. — Résidence des chanoines et distributions. 433; Assistance due à l'évêque par les chanoines. 567.

Chant Grégorien — Le chant grégorien dans les communautés de religieuses carmélites. 325.

Chapitre canonial. — Option et élection dans un Chapitre canonial. 100.

Chœur. — Obligation du service divin au Chœur. 101.

Collégiales. — Collégiales honoraires. 565.

Commémoraison. — Les conclusions des commémoraisons. 176.

Communion requise pour le Jubilé. 13.

Confesseur. — Pouvoir des confesseurs en vue du jubilé. **19.**

Confession requise pour le jubilé. **11.**

Constitutions. — Texte corrigé de constitutions religieuses. **309.**

Contemplation. — Élément intellectuel de la contemplation. **1** élément affectif. **5.**

Contrat. — La cessation du contrat de louage. **482.**

Conventuelle. — V. Messe.

Curé. — Préséance du curé de la cathédrale. **60.**

Direction. —La direction spirituelle des jeunes gens. **413.**

Disparité. — L'empêchement de disparité du culte. **495.**

Distributions. — V. Chanoine.

Écriture sainte. — Motu proprio sur l'enseignement de l'Écriture sainte. **98.**

Église. — Le Pouvoir absolu dans l'Église. **129**; Fixité et variations dans l'Église. **449.**

Élection. — Option et élection dans un Chapitre canonial. **100.**

Empêchement. — V. Disparité.

Enseignement. — L'enseignement religieux dans les collèges. **136**; L'enseignement de la religion. Documents pontificaux. **163**; L'enseignement de la doctrine de saint Thomas. **269**; **358**; L'enseignement religieux. **625.**

Faber (Le P. Mathias). — V. Sermonnaire.

Foi. — V. Vatican.

Freudisme — Les lignes essentielles du Freudisme. **537**, **577.**

Gandulphe. — Les sentences de Gandulphe. **245.**

Grâce. L'enseignement du Thomisme et de saint Alphonse sur la grâce. **358.**

Hermésianisme. — V. Vatican.

Jubilé. — Quelques éclaircissements sur le Jubilé. **9, 74;** De iubilaeo pro defunctis lucrando. **436;** Doute sur la nature des empêchements au voyage de Rome pour le Jubilé. **501.**

Justification — Justification sacramentelle et extrasacramentelle. **213; 292.**

Libido. — Notion de la libido. **594;** la « libido » initiale chez l'enfant. **595;** notion élargie de la « libido ». **602.**

Louage. — V. Contrat.

Marché. — Les marchés de dupe. **102.**

Mariage — Baptême douteux et mariage indissoluble. **227;** La dissolution du mariage légitime. **326.**

Messe. — La durée de la messe d'après les Auteurs. **27;** L'heure des messes conventuelles. **175;** Prières après la messe. **322, 437;** Messes de minuit. **435.** Dubium au sujet de la messe conventuelle. **570.**

Modestie. — Pour la modestie chrétienne. **396.**

Moniales. — Les Supérieures de moniales. **93.**

Mort. — La commémoraison des morts au Martyrologe. **319.**

Mystique d'après Saint Thomas. **1.**

Nicée. — Le seizième centenaire du Concile de Nicée. **257;** Lettre à son Ém.le Card. Tacci sur la célébration du 16e centenaire du concile de Nicée. **431.**

Office — Récitation du Petit Office en dehors du chœur. **317;** exemption de l'office canonial. **329.**

Option. — V. Chapitre.

Oraison. — L'oraison « pro anniversario electionis S. Pontificis ». **108.**

Pansexualisme. — Le « Pansexualisme » freudien. **593.**

Perfection. — Perfection et apostolat. **84.**

Pouvoir. — V. Église.

Prescription. — Prescription et mauvaise foi. **179**; La prescription en droit canonique. **242.**

Préséance du Vicaire général. **58**; du curé de la cathédrale, **60.**

Privilège de la foi. **228**; Jouissance des privilèges accordés à une association pieuse. **304.**

Probabilisme. — Esquisses d'une histoire de probabilisme. **47.**

Religion. — Des méthodes à suivre dans « l'Étude comparée des Religions ». **490**; V. Enseignement.

Résidence. — V. Chanoine.

Restitution. — « Bien mal acquis ne peut se garder ». **298.**

Rituel. — Le nouveau Rituel. **605.**

Sacerdoce. — Vocation au sacerdoce. **244.**

Sentence. — Procédés injustifiables pour prévenir une sentence légitime. **55.**

Sermonnaire. — Un sermonnaire réputé. **421.**

Surnaturel. — Monitum mettant en garde contre des phénomènes prétendument surnaturels. **93.**

Thomas (Saint) — V. Enseignement.

Vatican. — Le concile du Vatican et l'acte de foi. **514.**

Vicaire Général. — Droit de préséance. **58.**

Vin de messe. — Un procédé nouveau de préparation. **89.**

Vocation. — V. Sacerdoce.

Vœux. — Les vœux douteux. **312**; Profès de vœux temporaires atteints d'aliénation mentale. **330.**

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Nouvelle revue théologique

v.52
1925

CBPac

v.52
1925

10011

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709